ماہنامہ

ترجمان الماتریدیہ

جون 2026ء

زیرِ سرپرستی

رئیس المتکلمین حضرت علامہ مولانا
رشید احمد سواتی صاحب

حضرت مولانا مفتی
پیر گوہر علی شاہ صاحب
مفتی اعظم کے پی کے

مدیرِ اعلیٰ

حضرت مولانا
جواد حقانی صاحب
مدرس جامعہ دیوبند پشاور

معاون

محمد ثاقب حنفی الماتریدی صاحب

مجلسِ مشاورت

حضرت مولانا ارشد علی صاحب

حضرت مولانا مفتی سید حکیم صاحب
ماتریدی

حضرت مولانا بشارت حسین صاحب

حضرت مولانا امجد اللہ تائب صاحب

حضرت مولانا انور تاج صاحب

فہرست

1) اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے انتہاء واختتام (حد) ماننے کے عقیدے کا تحقیقی جائزہ-----------------3

حضرت مولانا ارشد علی صاحب حفظہ اللہ

2) اللہ تعالیٰ کی صفات میں مبالغہ کا مبحث--------------------------------8

حضرت مولانا مفتی سید حکیم حقانی ماتریدی صاحب حفظہ اللہ

3) الحاد کا تعاقب--14

حضرت مولانا محمد زکریا صاحب حفظہ اللہ

4) کلامِ نفسی باری تعالیٰ--20

حضرت مولانا انور تاج صاحب حفظہ اللہ

5) استشراق کا مطالعہ کیوں ضروری ہے؟[قسط1]----------------------------- 26

حضرت مولانا محمد عاصم حسن الدیروی حفظہ اللہ

6) تاثیر اشیاء کا مسئلہ--30

حضرت مولانا ابو سفیر امجد اللہ تائب صاحب حفظہ اللہ

7) ابن تیمیہ حنبلی مسلک کے ترجمان نہیں ہے--------------------------------41

حافظ محمد ثاقب حنفی الماتریدی

8) کیا امام قرطبی رحمہ اللہ جہت کے قائل ہیں؟--------------------------------46

حضرت مولانا محمد جواد حقانی صاحب حفظہ اللہ

9) علم الکلام[درس اول]--- 51

حضرت مولانا ثناء اللہ صفدر صاحب حفظہ اللہ

حضرت مولانا ارشد علی صاحب حفظہ اللہ

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے انتہاء واختتام (حد) ماننے کے عقیدے کا تحقیقی جائزہ

کلامی واعتقادی مباحث میں سلفی یا اثری مکتبِ فکر (جن میں حافظ ابن تیمیہ، امام الدارمی اور ان کے متبعین شامل ہیں) اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے حسی بلندی اور جہت ثابت کرتے ہیں۔ ان کے اس استدلال کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایک حسی حد اور فاصلہ بنتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق، جو مخلوق مادی طور پر جتنا اوپر ہوگی، وہ اللہ کے اتنے ہی قریب ہوگی کیونکہ وہ خدا کی حدود اور جائے انتہاء سے نزدیک تر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں یہ مثالیں بھی دی جاتی ہیں کہ مینار کا اوپری حصہ نچلے حصے کے مقابلے میں خدا کے زیادہ قریب ہے، یا خلائی شٹل اور اسپیس اسٹیشن پر موجود افراد زمین پر موجود مسلمانوں سے زیادہ اللہ کے قریب ہیں۔

اس مقالے میں ہم ان حضرات کی مستند عبارات کی روشنی میں اس عقیدے کا جائزہ لیں گے کہ آیا وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے لیے ایک خاص جگہ تک انتہاء، اختتام یا سمٹاؤ (جسے وہ 'حد' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں) کے قائل ہیں یا نہیں۔

1. پہلی عبارت: اللہ کے لیے حد اور انتہاء کا اثبات

حافظ ابن تیمیہ اپنی تصنیف میں لکھتے ہیں: وأما وصفه بالحد والنهاية، الذي تقول أنت أنه معنى الجسم، فهم فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثة أقوال: منهم من يثبت ذلك، كما هو المنقول عن السلف والأئمة[بیان تلبیس الجہمیۃ، 1/287]

ترجمہ: اور رہا اللہ تعالیٰ کو حد اور انتہاء (اختتام) سے موصوف کرنا، جس کے بارے میں تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ یہ 'جسم' کا معنی ہے؛ تو صفات کا اثبات کرنے والے (علماء) اس بارے میں دیگر صفات کی طرح تین اقوال رکھتے ہیں: ان میں سے بعض وہ ہیں جو اس (حد اور انتہاء) کو ثابت مانتے ہیں، جیسا کہ یہ بات سلف اور ائمہ سے منقول ہے۔

ابن تیمیہ نے یہاں صراحت کے ساتھ 'انتہاء' کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک 'حد' سے مراد جائے اختتام ہی ہے۔ اس کی تائید سلفی محققین کی حاشیہ آرائی سے بھی ہوتی ہے، جہاں وہ لغت کے

حوالے سے لکھتے ہیں:حد الشئ منتھی الشئ (کسی چیز کی حد سے مراد اس کی انتہاء اور جائے اختتام ہے جہاں وہ ختم ہو جاتی ہے)۔

2. دوسری عبارت: اللہ تعالیٰ کی چھ اطراف میں حد کا مسئلہ

ابن تیمیہ کے نزدیک اللہ کے لیے حد ماننا ائمہ اور سلف کا عقیدہ ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حد کی تشریح و تفصیل کیا ہے؟ اس سلسلے میں قاضی ابو یعلیٰ اور حافظ ابن تیمیہ کے مابین ایک علمی اختلاف نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف ایک جہت سے محدود ہے یا تمام چھ اطراف سے۔

قاضی ابو یعلیٰ کا مؤقف یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا صرف نچلا حصہ (جو عرش کے سامنے ہے) محدود ہے، کیونکہ اس کے سامنے عرش کی مادی آڑ موجود ہے؛ جبکہ باقی پانچ اطراف میں چونکہ سامنے کوئی مخلوق نہیں، اس لیے وہاں کوئی حد نہیں۔ اس کے برعکس، ابن تیمیہ اس نظریے رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کو تمام اطراف میں محدود و متناہی مانتے ہیں۔

ابن تیمیہ اس بحث کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:فالموضع الذي قال إنه على العرش بحد معناه أن ما حاذى العرش من ذاته هو حد له وجهة له والموضع الذي قال هو على العرش بغير حد معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام واليمنة واليسرة[بیان تلبیس الجھمیۃ،3/24]

ترجمہ: پس (امام احمد کے کلام میں) جہاں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر 'حد کے ساتھ' ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا جو حصہ عرش کے محاذات (سامنے) ہے، وہ اس کی حد اور جہت ہے۔ اور جہاں انہوں نے فرمایا کہ اللہ عرش پر 'بغیر حد کے' ہے، تو اس سے مراد ذات کا وہ حصہ ہے جو عرش کے سامنے والی جہت کے علاوہ ہے، یعنی اوپر، پیچھے، آگے، دائیں اور بائیں کی اطراف۔

اس تفریق کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ نچلی جہت عرش کے بالمقابل ہے اور عرش چونکہ محدود ہے، اس لیے خدا کی ذات کا جو حصہ اس کے سامنے ہے وہ بھی محدود ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:وکان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل والعرش محدود فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة[ایضاً،3/24]

ترجمہ: اور نیچے کی جہت (جو عرش کے سامنے ہے) اور دیگر حصوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ نیچے کی جہت دلیل سے ثابت شدہ بات کے مطابق عرش کے سامنے ہے، اور عرش چونکہ محدود ہے، اس لیے یہ جائز ہوا کہ ذاتِ الٰہی کا جو حصہ اس کے سامنے ہے اسے حد اور جہت سے موصوف کیا جائے۔

آگے مزید لکھتے ہیں: وليس كذلك فيما عداه لأنه لا يحاذي ما هو محدود بل هو مار في اليمنة واليسرة والفوق والامام و الخلف الى غير غاية فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة[**ایضاً**،3/25]

ترجمہ: اور نچلے حصے کے علاوہ باقی اطراف اس طرح نہیں ہیں، کیونکہ ان کے سامنے کوئی محدود چیز نہیں ہے، بلکہ وہ دائیں، بائیں، اوپر، آگے اور پیچھے کی جہتوں میں بغیر کسی انتہاء کے (پھیلا ہوا) ہے، اسی لیے ان میں سے کسی حصے کو حد اور جہت سے موصوف نہیں کیا گیا۔

قاضی ابو یعلیٰ کے اس قول کے مطابق عرش خدا کی پوری ذات کے سامنے نہیں ہے: وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها[**ایضاً**،3/25]

ترجمہ: اور عرش کی جہت ذاتِ الٰہی کے اسی حصے کے سامنے ہے جو اس کے بالمقابل ہو، وہ تمام ذات کے سامنے نہیں ہے کیونکہ تمام ذات کی کوئی انتہاء نہیں ہے۔

ابن تیمیہ کا قاضی ابو یعلیٰ پر اعتراض

حافظ ابن تیمیہ قاضی ابو یعلیٰ کے اس نظریے سے اختلاف کرتے ہیں کہ اللہ صرف نیچے (عرش) کی طرف سے محدود ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امام احمد نے جہاں حد کی نفی کی ہے، وہاں مطلق نفی نہیں کی بلکہ یہ مراد لی ہے کہ اللہ کی حد مخلوق کو معلوم نہیں۔ چونکہ عرش والی حد تو مخلوق کو معلوم ہے، لہذا جس حد کا علم مخلوق کو نہیں، وہ مطلق ہے اور تمام اطراف کو شامل ہے۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحد من جهة العرش فقط لكان ذلك معلومًا لعباده فإنهم قد عرفوا أن حده من هذه الجهة هو العرش فعلم أن الحد الذي لا يعلمونه مطلق لا يختص بجهة العرش[**بیان تلبیس الجھمیۃ**،3/26]

ترجمہ: اگر امام احمد کی مراد صرف عرش کی جہت سے حد ماننا ہوتا، تو یہ بات بندوں کو معلوم ہوتی، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ اس جہت سے خدا کی حد عرش ہی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حد جس کا علم بندوں کو نہیں ہے، وہ مطلق ہے اور صرف عرش والی جہت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

وہ قاضی ابویعلیٰ کے تفریقی مؤقف پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: قلت هذا الذي جمع به بين كلامي أحمد وأثبت الحد والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس يخالف ما فسَّر به كلام أحمد أولاً من التفسير المطابق لصريح ألفاظه[**ایضاً**، 25/3]

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ قاضی ابویعلیٰ نے امام احمد کے دو کلاموں کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لیے جو یہ طریقہ اپنایا کہ صرف عرش اور نچلی سائیڈ سے حد و جہت کو ثابت کیا اور باقی پانچ اطراف کو چھوڑ دیا، یہ ان کی اپنی ہی اس پہلی تفسیر کے خلاف ہے جو امام احمد کے صریح الفاظ کے موافق تھی۔

ان عبارات کے غور و خوض سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن تیمیہ قاضی ابویعلیٰ سے اس بات پر اختلاف کر رہے ہیں کہ اللہ کی حد کو صرف عرش کی جہت تک محدود کیوں کیا گیا، جبکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ تمام چھ اطراف سے محدود و متناہی ہے۔

3. تیسری عبارت: امام الدارمی کا مؤقف

غیر مقلدین اور سلفی مکتبِ فکر کے ہاں عقیدے میں معتبر امام ابوسعید الدارمی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں: و ادعى المعارض انه ليس لله حد و لا غاية و لا نهاية[**نقض الدارمي، ص:76**]

ترجمہ: اور ہمارے مخالف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نہ تو کوئی حد ہے، نہ غایت ہے اور نہ ہی کوئی انتہاء ہے۔

انتہاء ثابت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: فَالشَّيْءُ أَبَدًا مَوْصُوفٌ لَا مَحَالَةَ وَلَا شَيْءٌ يُوصَفُ بِلَا حَدٍّ وَلَا غَايَةٍ وَقَوْلُكَ: لَا حَدَّ لَهُ يَعْنِي أَنَّهُ لَا شَيْءٌ [الدارمي، أبو سعيد، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، ١/٢٢٣]

ترجمہ: پس جو چیز موجود (شے) ہوتی ہے وہ لازمی طور پر موصوف ہوتی ہے، اور کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو بغیر حد اور انتہاء کے موصوف کی جائے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ 'اللہ کے لیے کوئی حد نہیں'، اس کا مطلب (نعوذ باللہ) یہ نکلے گا کہ اللہ سرے سے کوئی شے ہی نہیں ہے۔

وہ مزید صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: قال ابو سعید واللہ تعالیٰ لہ حد ---و لمکانہ ایضا حد[ایضاً]

ترجمہ: ابو سعید (الدارمی) کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی حد ہے اور اس کے مکان کے لیے بھی حد و انتہاء ہے۔

امام الدارمی کی حد سے مراد انتہاء و اختتام ہی ہے، جیسا کہ وہ اپنی دوسری کتاب "الرد علی الجھمیۃ" میں مخالفین پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں: تزعمون ان الھکم الذی تعبدون فی کل مکان واقع علی کل شئ لا حد لہ ۔ و لا منتھی عندکم[الرد علی الجھمیۃ، ص:49]

ترجمہ: تمہارا یہ خیال ہے کہ جس خدا کی تم عبادت کرتے ہو وہ ہر جگہ موجود اور ہر چیز پر واقع ہے، اور تمہارے نزدیک نہ تو اس کی کوئی حد ہے اور نہ ہی کوئی انتہاء ہے۔

ان حضرات کی صریح عبارات سے یہ بات بالکل مبرہن ہو جاتی ہے کہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے 'حد'، 'غایت' اور 'انتہاء' کا اثبات ایک بنیادی عقیدہ ہے۔ اب اہل علم کے لیے یہ سوال تحقیق طلب ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کو متناہی، محدود اور اختتام پذیر ماننا اگر 'کیفیت' (برابری یا جسمانی تشبیہ) نہیں ہے، تو پھر کلامی اصطلاح میں کیفیت آخر کس چیز کا نام ہے؟

حضرت مولانا مفتی سید حکیم حقانی ماتریدی صاحب حفظہ اللہ

اللہ تعالیٰ کی صفات میں مبالغہ کا مبحث

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی تقدس عن الشبيه والنظير، وتنزه عن المثل والكفؤ، لا يتغير ولا يتبدل، قديم لم يزل، باقٍ لا يزول۔ والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔ أما بعد:

علم کلام کا موضوع ذاتِ باری تعالیٰ اور اس کی صفات کا اثبات و تنزیہ ہے۔ اہل سنت کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفاتِ کمال میں موصوف ہے۔ وہ صفات قدیم، غیر مخلوق اور ذاتِ باری سے قائم ہیں۔ ان میں نہ حلول ہے نہ اتحاد، نہ تغیر ہے نہ زوال۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو مختلف صیغوں میں بیان فرمایا ہے۔ بعض صفات صیغۂ فاعل پر آئی ہیں، جیسے "عَالِمٌ، قَادِرٌ، سَمِيْعٌ"۔ اور بعض صیغۂ مبالغہ پر آئی ہیں، جیسے "غَفُوْرٌ، رَحِيْمٌ، قَدِيْرٌ، تَوَّابٌ، حَكِيْمٌ"۔ یہاں ایک دقیق علمی اشکال پیدا ہوتا ہے: صیغۂ مبالغہ لغت میں زیادتی و شدت کے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو کیا اللہ تعالیٰ کی صفات میں حقیقی زیادتی و مبالغہ متصور ہو سکتا ہے؟ یہ سوال محض نحوی یا لغوی نہیں، بلکہ کلامی اور اعتقادی ہے۔ کیونکہ اگر صفات میں زیادتی و کمی کو تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ صفات حادث، متغیر اور مرکب ہوں۔ اور ترکیب و حدوث، قدیم واجب الوجود کی ذات میں محال ہے۔ دوسری طرف اگر ان صیغوں کو بالکلیہ نفی کر دیا جائے تو نصوصِ قرآنیہ کے ظاہر سے اعراض لازم آئے گا۔

اسی بنا پر متکلمین اور اصولیین کے درمیان دو مسالک معتبر ہوئے: ۱. مسلکِ جواز ۲. مسلکِ عدمِ جواز

اس مقالے میں ان شاء اللہ دونوں مسالک کے دلائل کو علم کلام کے قواعدِ تنزیہ، قیاسِ استثنائی، اور بابِ قدیم و حادث کی روشنی میں پیش کیا جائے گا۔ اور یہ وضاحت کی جائے گی کہ اہل سنت کا مسلک تفریط و افراط کے درمیان اعتدال پر قائم ہے: نہ تعطیل، نہ تشبیہ۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں صراط مستقیم پر ثابت قدم رکھے، اور ذات و صفات کے باب میں فہم سلیم عطا فرمائے۔ آمین

پہلا مسلک: مبالغے کے جواز کے قائلین

یہ حضرات درج ذیل آیات کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:۱. ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [سورة الفرقان: 6] ۲. ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة القص: 16] ۳. ﴿وَ رَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سورة سبأ: 15] ۴. ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأنعام: 17] ۵. ﴿الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة يوسف: 39؛ سورة ص: 65] ۶. ﴿الْعَزِيْزُ الْغَفَّارُ﴾ [سورة ص: 66] ۷. ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الحج: 65] ۸. ﴿بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة يس: 81] ۹. ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [سورة البروج: 16] ۱۰. ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [سورة ق: 29] ۱۱ ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [سورة آل عمران: 182؛ سورة الأنفال: 51؛ سورة الحج: 10]

دوسرا مسلک: مبالغے کے عدمِ جواز کے قائلین

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی کی صفات میں مبالغہ جائز نہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں۔

1. مبالغے کی تعریف:المبالغة عبارةٌ عن إثبات الشيء لشيءٍ أكثرَ مما هو لغيره۔

مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ کسی چیز کے لیے ایسی صفت ثابت کی جائے جو اس حد سے زیادہ ہو جو وہ صفت کسی دوسری چیز کے لیے ہوتی ہے۔ یہ مفہوم وہاں درست ہوتا ہے جہاں زیادتی اور کمی کو قبول کرنے کی گنجائش ہو۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں نہ زیادتی کا امکان ہے اور نہ کمی کا۔[اغراض الجلال فی ملا جلال، علامہ جلال الدین الدوانی رحمہ اللہ، ص 3]

2. قیاسِ استثنائی: اگر مبالغے کا مفہوم اللہ تعالیٰ کی صفات میں درست مان لیا جائے تو یہ قیاس کا مقدم ہوا۔ تو لازماً اللہ کی صفات میں تغیر لازم آئے گا، اور یہ قیاس کا تالی ہے۔ لیکن تالی باطل ہے، اس لیے مقدم بھی باطل ہوا۔

یہ ایک قیاسِ استثنائی ہے جس کے ذریعے مدعا — کہ اللہ کی صفات میں مبالغہ ناجائز ہے — ثابت کیا گیا ہے۔

3. حاشیۃ الصبان کا قول: مولانا کمال حسین صاحب فرماتے ہیں: "إنَّ صفاتِ اللهِ مُطْلَقَةٌ لَا تَتَفَاوَتُ، وَكُلُّ مَا جَاءَ مِنْ صِفَاتِ اللهِ الَّتِي هِيَ عَلَى صِيغَةِ الْمُبَالَغَةِ فَهُوَ مَجَازٌ، لِأَنَّ الْمُبَالَغَةَ لَا تَكُونُ فِي صِفَاتٍ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ، وَصِفَاتُ اللهِ مُنَزَّهَةٌ عَنْ ذٰلِکَ"۔[حاشیۃ الصبان علی شرح العلامۃ الاشمونی علی ألفیۃ ابن مالک فی النحو، ج2، ص214]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفات مطلق ہیں، ان میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اور اللہ کی صفات میں جو کچھ صیغۂ مبالغہ کے ساتھ آیا ہے وہ مجاز پر محمول ہے۔ کیونکہ مبالغہ ان صفات میں ہوتا ہی نہیں جو زیادتی اور کمی کو قبول نہ کرتی ہوں، اور اللہ کی صفات ان سب سے منزہ ہیں۔

4. البرہان الرشید کا بیان: البرہان الرشید میں ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا صیغۂ مبالغہ کے ساتھ آنا سب مجاز ہے:"لِأَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْمُبَالَغَةِ وَلَا مُبَالَغَةَ فِيهَا، لِأَنَّ الْمُبَالَغَةَ أَنْ يُثْبَتَ لِلشَّيْءِ أَكْثَرُ مِمَّا لَهُ، وَصِفَتُهُ تَعَالَى مُتَنَاهِيَةٌ فِي الْكَمَالِ، لَا يُمْكِنُ الْمُبَالَغَةُ فِيهَا"۔

ترجمہ: اس لیے کہ یہ صیغے اصل میں مبالغے کے لیے وضع کیے گئے ہیں، اور اللہ کی صفات میں حقیقی مبالغہ ممکن نہیں۔ کیونکہ مبالغہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی شے کے لیے اس کی حقیقت سے زیادہ کسی صفت کا اثبات ہو، جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کمال میں متناہی ہیں اور ان میں مبالغہ ممکن نہیں۔

مسالک کے درمیان تطبیقی فیصلہ

پہلی تطبیق: جو حضرات جواز کے قائل ہیں، وہ مبالغہ کو مجازاً مانتے ہیں۔ اور جو اس کے منکر ہیں، وہ اس کی حقیقی نفی کرتے ہیں۔ لہٰذا دونوں کی بات درست ہے: اللہ تعالیٰ کی صفات میں مبالغہ مجازاً موجود ہے، حقیقتاً موجود نہیں۔

دوسری تطبیق:"إِنَّ الْمُبَالَغَةَ قَدْ تَكُونُ بِحَسَبِ زِيَادَةِ الْفِعْلِ، وَقَدْ تَكُونُ بِحَسَبِ تَعَدُّدِ الْمَفْعُولَاتِ، وَهٰهُنَا مِنْ قَبِيْلِ الثَّانِي فَلَا إِشْكَالَ"۔[اغراض الجلال، ص3]

مبالغہ کبھی فعل کی زیادتی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور کبھی مفعولات کی کثرت کے اعتبار سے۔ اور یہاں دوسرا اعتبار مراد ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں۔

علامہ زرکشی رحمہ اللہ البرہان میں فرماتے ہیں:"التَّحْقِيقُ أَنَّ صِيَغَ الْمُبَالَغَةِ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا مَا تَحْصُلُ الْمُبَالَغَةُ فِيْهِ بِحَسَبِ زِيَادَةِ الْفِعْلِ، وَالثَّانِي بِحَسَبِ تَعَدُّدِ الْمَفْعُولَاتِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعَدُّدَهَا لَا يُوْجِبُ لِلْفِعْلِ زِيَادَةً، إِذِ الْفِعْلُ الْوَاحِدُ قَدْ يَقَعُ عَلَى جَمَاعَةٍ مُتَعَدِّدِيْنَ، وَعَلَى هٰذَا الْقِسْمِ تُنَزَّلُ صِفَاتُهُ تَعَالَى وَيَرْتَفِعُ الْإِشْكَالُ"۔

اسی لیے بعض علماء نے لفظ "حَکِیْمٌ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں مبالغہ کا معنی یہ ہے کہ شریعتوں کے اعتبار سے اس کا حکم بار بار ظاہر ہوتا ہے۔ اور الکشاف میں آیا ہے کہ "تَوَّابٌ" میں مبالغہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے بہت سے لوگوں کی توبہ قبول فرماتا ہے، یا اس لیے کہ وہ توبہ قبول کرنے میں نہایت بلیغ ہے۔

تیسری تطبیق: علامہ سیوطی رحمہ اللہ الاتقان فی علوم القرآن میں فرماتے ہیں: آیتِ کریمہ ﴿وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [سورۃ البقرۃ:284] میں لفظ "قَدِیْرٌ" "صیغۂ مبالغہ ہے۔ تو لازم آیا کہ قادر کے معنی میں زیادتی مانی جائے، حالانکہ قادر کے معنی میں زیادتی محال ہے۔ "إِذِ الْإِيْجَادُ مِنْ وَاحِدٍ لَا يُمْكِنُ فِيْهِ التَّفَاضُلُ بِاعْتِبَارِ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ"۔

جواب یہ ہے کہ جب مبالغہ کو ہر فرد پر محمول کرنا متعذر ہو تو اس مبالغے کو مجموعِ افراد کی طرف لوٹایا جائے۔ پس یہ مبالغہ کثرتِ متعلَّق کے اعتبار سے ہوتا ہے، خود صفت کے اعتبار سے نہیں۔

علامہ الآلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إِذَا تُعَدُّ الْمُبَالَغَةُ وَالزِّيَادَةُ فِي صِفَاتِ الْخَالِقِ مِنْ بَابِ تَعَدُّدِ الْمُتَعَلِّقَاتِ وَالْمَفْعُوْلَاتِ، وَلَيْسَ مِنْ بَابِ تَفَاوُتِ الصِّفَةِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ الْأَكْثَرِيَّةُ فِي الْمُتَعَلِّقَاتِ لَا فِي الصِّفَةِ نَفْسِهَا، وَهٰذَا إِذَا كَانَ صِفَةَ ذَاتٍ، وَإِنْ كَانَ صِفَةَ فِعْلٍ فَلَا إِشْكَالَ"۔

ترجمہ: جب خالق کی صفات میں مبالغہ اور زیادتی کا اعتبار کیا جائے تو وہ متعلقات اور مفعولات کی کثرت کے باب سے ہوتا ہے، نہ کہ صفت کے تفاوت کے باب سے۔ کیونکہ مقصود کثرت متعلقات میں ہوتی ہے، نہ کہ خود صفت میں۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جب وہ صفاتِ ذات میں سے ہوں۔ البتہ اگر وہ صفاتِ فعل ہوں تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔

چوتھی تطبیق: صفاتِ ذات میں مبالغہ نہیں آتا، جبکہ صفاتِ افعال میں مبالغہ کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔

جیسا کہ علامہ الآلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فَإِنَّ الْمُرَادَ الْأَكْثَرِيَّةُ فِي الْمُتَعَلِّقَاتِ لَا فِي الصِّفَةِ نَفْسِهَا، وَهٰذَا إِذَا كَانَ صِفَةَ ذَاتٍ، وَإِنْ كَانَ صِفَةَ فِعْلٍ فَلَا إِشْكَالَ"۔

علماء نے مبالغہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ۱. فعل میں مبالغہ ۲. صفت میں مبالغہ

"فَجَعَلُوا الْمُبَالَغَةَ فِي الْفِعْلِ جَائِزَةً عَلٰى كُلِّ صَاحِبِ فِعْلٍ، وَأَمَّا الْمُبَالَغَةُ فِي صِفَاتِ الذَّاتِ فَهِيَ مُبَالَغَةٌ فِي تَعَدُّدِ الْمُتَعَلِّقَاتِ"۔

چنانچہ انہوں نے فعل میں مبالغہ کو ہر صاحبِ فعل کے لیے جائز قرار دیا ہے۔ رہا صفاتِ ذات میں مبالغہ، تو وہ در حقیقت تعددِ متعلقات کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا فعل مثلاً رحمت یا مغفرت زیادہ افراد پر واقع ہو۔

پانچویں تطبیق: اگر صفات کے باب میں مبالغہ کسی اعتبار سے مانا بھی جائے تو وہ مخلوقات کی طرف راجع ہو گا۔ یعنی زیادتی اور کمی کا اعتبار مخلوق کے لحاظ سے ہو گا، خود صفت کے اندر اس معنی کا پایا جانا متعذر بلکہ ممنوع ہے۔ کیونکہ جس چیز میں زیادتی متصور ہو، وہ لازماً متناہی اور محدود ہو گی۔ اور ہر متناہی و محدود چیز حادث ہوتی ہے۔ نتیجتاً اللہ تعالیٰ کی صفات حادث قرار پائیں گی، اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند و برتر ہے۔

دوسری دلیل: اگر صفات میں زیادتی اور کمی واقع ہوتی ہے تو یہ قیاس کا مقدم ہو گا، تو اللہ تعالیٰ کی صفات میں تجزی اور ترکیب لازم آئے۔ یہ قیاس کا تالی ہے، اور چونکہ تالی باطل ہے، اس لیے مقدم بھی باطل ہوا۔ کیونکہ ترکیب اور تجزی حدوث کی علامت ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں۔

تیسری دلیل: اگر تجزی یا تعدد کو مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ صفت مقولات کے تحت واقع ہو۔ اور یہ بھی باطل ہے، کیونکہ جب کوئی چیز مقولات کے تحت آتی ہے تو وہ کمیّت کے تحت آجاتی ہے، جبکہ کمّیات کی نفی صراحت کے ساتھ وارد ہے

خلاصہ

1. صفاتِ ذات میں حقیقی مبالغہ محال ہے*: اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ذات جیسے علم، قدرت، حیات، کلام قدیم، غیر متناہی اور کامل ہیں۔ ان میں زیادتی و کمی کا تصور اسے حادث اور محدود بنا دیتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔

2. صیغۂ مبالغہ مجازاً یا متعلقات کی کثرت کے اعتبار سے ہے*: قرآن و حدیث میں جو صفات مبالغہ کے وزن پر آئی ہیں، ان کا مقصود صفت میں زیادتی ثابت کرنا نہیں، بلکہ اس صفت کے متعلقات اور مفعولات کی کثرت و وسعت کو ظاہر کرنا ہے۔ مثلاً "غَفُوْرٌ" کا معنی یہ ہے کہ اللہ کی مغفرت بہت سے بندوں کو شامل ہے۔

3. صفاتِ افعال میں مبالغہ جائز ہے*: اگر صفت فعل سے متعلق ہو تو اس میں مبالغہ بلا اشکال جائز ہے، کیونکہ فعل کا تعلق مخلوقات سے ہے اور اس میں کثرت و تکرار ممکن ہے۔

4. دونوں مسالک میں تطبیق ممکن ہے*: جواز کے قائلین مبالغے کو مجازاً اور متعلقات کی کثرت کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں، اور عدمِ جواز کے قائلین حقیقی زیادتی کی نفی کرتے ہیں۔ اس طرح کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

لہٰذا حق یہی ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو "غَفُورٌ، رَحِیمٌ، قَدِیرٌ" کہیں، لیکن اس کا معنی یہ لیں کہ اس کی مغفرت، رحمت اور قدرت عام، وسیع اور بے شمار متعلقات پر محیط ہے۔ یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلکِ اعتدال ہے، جو نہ تعطیل کی طرف مائل ہے نہ تشبیہ و تمثیل کی طرف۔

تنبیہ: اس بحث کا مقصد صفاتِ الٰہیہ میں تعطیل یا تشبیہ کی نفی ہے۔ عوام کے سامنے اسے بیان کرتے وقت اختصار اور ادب کا لحاظ رکھنا چاہیے، تاکہ شبہات پیدا نہ ہوں۔

واللہ أعلم بالصواب، وعلمہ أتم وأحکم۔

حضرت مولانا محمد ذکریا صاحب حفظہ اللہ

الحاد کا تعاقب

الحمدللہ رب العلمین والعاقبۃ للمتقین والصلوۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین

امابعد! سابقہ مضمون "الحاد کا تعاقب" میں ہم نے یہ حقیقت واضح کی تھی کہ الحاد، عقلِ سلیم کا تقاضا ہرگز نہیں، بلکہ ایک فکری تشویش اور نفسیاتی اضطراب کا نام ہے، کہ جس کے ذریعے اسلامی تعلیمات کی بیخ کندی کی جارہی ہے ۔ہائے روز یہ مسئلہ زور پکڑتا جارہا ہے

اب زمانۂ موجود میں جو تین اساسی شبہات نوجوانانِ ملت کے اذہان میں تردد کا باعث بن رہے ہیں، ان کا تفصیلی علمی و تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ مقصود محض وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ کے حکمِ ربانی کی تعمیل ہے۔

مبحثِ اول: مسئلہ شر رحمٰن ورحیم خدا کی دنیا میں آلام و مصائب کی کثرت کیوں۔ اسی اعتراض کو ملحدِ زمانہ جاوید اختر نے بھی اٹھایا تھا کہ اگر خدا موجود ہے تو پر فلسطین میں بچوں پر اتنا ظلم کیوں ہو رہا ہے، کیا رحیم خدا کے رحم کے منافی نہیں ہے۔ اصل میں یہ اعتراض قدیم یونانی فلسفی اپی کیورس کے زمانے سے تاہنوز ملحدین کا محبوب مشغلہ رہا ہے۔ اس کی تہہ تک پہنچنے کے لیے چار علمی مناہج سے جواب ملاحظہ فرمائیں:

ا. غایتِ تخلیق: یہ دارالامتحان ہے، دارالقرار نہیں

خالقِ کائنات نے اس عالمِ اسباب کی تخلیق کی غایت خود ارشاد فرما دی: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا۔ اگر اس جہانِ فانی سے رنج والم، سقم و موت کو یکسر نفی کر دیا جائے تو صبر و رضا، توکل و تفویض، ایثار و ہمدردی جیسے اخلاقِ حمیدہ کے ظہور کا کوئی محل ہی باقی نہ رہے۔ یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کسی طالبِ علم کو امتحان گاہ میں کتاب کھول کر پرچہ حل کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ پس امتحان کی حکمت ہی فوت ہو گئی۔ جیسا کہ آپ کو یاد ہو گا بعینہ یہی دندان شکن جواب حضرت مولانا مفتی شمائل ندوی مدّ ظلہ نے دیا تھا۔ جیسا کہ حجۃ الاسلام امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی رحمہ اللہ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء علوم الدین، جلد چہارم، مطبوعہ دار المنہاج بیروت، صفحہ نمبر 67 پر رقمطراز ہیں کہ: "اعلم ان البلاء مدرسۃ الصبر وان الکرب معراج القرب، فلولا المحن لما ظہرت المنن، ولولا السقم لما عرفت قیمۃ

الصحۃ" یعنی آزمائش صبر کا مدرسہ ہے اور تنگی قرب کا زینہ ہے۔ اس طرح امام المتکلمین فخر الدین الرازی رحمہ اللہ اپنی تفسیرِ کبیر_مفاتیح الغیب_، جلد دوم، مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، صفحہ نمبر 188 پر سورہ بقرہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ: "ان العقول البشرية قاصرة عن ادراک جميع حكم الله تعالى فى افعاله، کنسبة عقل النملة الى ادراک علم الفلک" یعنی انسانی عقلیں اللہ کی حکمتوں کے ادراک سے اس طرح عاجز ہیں جیسے چیونٹی کی عقل فلکیات کے سمجھنے سے۔

اور شیخ الاسلام امام ابن قیم الجوزیہ رحمہ اللہ اپنی مایہ ناز کتاب_شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل_، مطبوعہ دار المعرفۃ، صفحہ نمبر 242 پر فصلِ حکمتِ شر میں فرماتے ہیں کہ: "الشر الجزئي الواقع في هذا العالم داخل في ضمن الخير الكلي العام، كقطع العضو المتآكل لحفظ البدن" یعنی جزوی شر، کلی خیر کے ضمن میں داخل ہے جیسے سڑے ہوئے عضو کو کاٹنا پورے بدن کی سلامتی کے لیے ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ اپنی شہرۂ آفاق کتاب بہشتی زیور، حصہ اول، مطبوعہ تاج کمپنی لمیٹڈ، صفحہ نمبر 12 پر "مصیبت پر صبر کا بیان" کے تحت ارشاد فرماتے ہیں کہ: "دنیا کی تکلیفیں در حقیقت رحمتِ الٰہی کے پردے میں لپٹی ہوئی ہوتی ہیں، اور ان سے آخرت کے درجات بلند ہوتے ہیں، جیسے کڑوی دوا سے شفا ہوتی ہے"۔ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی قدس سرہ اپنی عظیم تفسیر تفسیرِ عثمانی، مطبوعہ دار الاشاعت کراچی، سورۃ الملک آیت 2 کے حاشیہ نمبر 2 میں تحریر فرماتے ہیں کہ: "امتحان کے لیے یہ ضروری ہے کہ دار العمل یعنی دنیا ہو، اور جزا و سزا کے لیے دار الجزاء یعنی آخرت ہو۔ اگر دنیا ہی میں ہر نیکی کا صلہ اور ہر بدی کی سزا مل جائے تو امتحان کا تصور ہی ختم ہو جائے"۔ فقیہ العصر حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ اپنی تفسیر معارف القرآن، جلد اول، مطبوعہ ادارہ اسلامیات، صفحہ نمبر 45 پر لکھتے ہیں کہ: "اللہ تعالیٰ کی سنت یہ ہے کہ وہ شرورِ عارضی سے خیرِ کثیر پیدا فرماتا ہے، اور یہی اس کی حکمتِ بالغہ کا تقاضا ہے۔ بارش کا طوفان تباہی بھی لاتا ہے مگر اسی سے زمین کی روئیدگی ہے"۔

۲. شر کی اقسام اور انسانی ذمہ داری

فلسفیانہ اصطلاح میں شر دو قسم پر ہے: اول شر طبیعی جیسے زلزلہ، وبا، سیلاب۔ دوم شر اخلاقی جیسے قتل، چوری، ظلم، استحصال۔ تحقیق سے ثابت ہے کہ نوعِ انسانی کے 90٪ مصائب شر اخلاقی کا شاخسانہ ہیں اور اس کا مسئول خود انسان ہے۔ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ

1. امام الہدیٰ ابو منصور الماتریدی رحمہ اللہ اپنی بنیادی کتاب تاب التوحید، مطبوعہ دار صادر بیروت، صفحہ نمبر 156 پر "باب ان الاستطاعۃ مع الفعل" کے تحت رقمطراز ہیں کہ:"ان الاختیار اصل التکلیف و لو لا الاختیار لکان الامر و النہی عبثاً" یعنی اختیار ہی تکلیف کی بنیاد ہے، اگر اختیار نہ ہو تو امر و نہی عبث ہو جائیں گے۔

2. قاضی القضاۃ ناصر الدین البیضاوی رحمہ اللہ اپنی تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل، جلد چہارم، مطبوعہ دار احیاء التراث، صفحہ نمبر 198 پر آیت ظَهَرَ ا لْفَسَادُ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ: "ای ظہر الشر و القحط و نقص الثمرات بسبب معاصی العباد، فالفساد من الانسان لا من خلق الرحمن" یعنی فساد بندوں کے گناہوں سے ظاہر ہوا۔

3. علامہ شہاب الدین الآلوسی رحمہ اللہ اپنی عظیم تفسیر روح المعانی جلد اکیس، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، صفحہ نمبر 32 پر فرماتے ہیں کہ: "ان اکثر المصائب و البلایا التی تصیب الناس انما ھی بکسب ایدیھم و سوء اختیارھم، کما قال تعالیٰ وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ"۔

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ اپنی کتاب _تحذیر الناس من انکار اثر ابن عباس_ ، مطبوعہ مجتبائی دہلی، صفحہ نمبر 28 پر تحریر فرماتے ہیں کہ: "انسان نہ مجبورِ محض ہے نہ خالقِ افعال، بلکہ اس کو کسب و اختیار حاصل ہے اور اسی پر مدارِ ثواب و عقاب ہے"۔

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی نور اللہ مرقدہ اپنی کتاب _ایضاح الادلہ فی ان التوحید من اصول الملہ_ ، مطبوعہ دار العلوم دیوبند، صفحہ نمبر 91 پر لکھتے ہیں کہ: "شرور و آفات کا انتساب اللہ کی طرف خلقاً ہے اور بندے کی طرف کسباً ہے۔ بندہ اپنے کسب کا خود ذمہ دار ہے"۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ اپنی ضخیم تفسیر_ معارف القرآن_ ، جلد ششم، مطبوعہ ادارہ المعارف، صفحہ نمبر 694 پر آیت _بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ_ کے تحت فرماتے ہیں کہ: "دنیا میں جتنے فسادات، جنگیں، اور معاشی بحران ہیں، ان کا بڑا سبب انسان کی اپنی شرارت، حرص، اور خدا فراموشی ہے، نہ کہ نظامِ الٰہی کا نقص"۔

۳. عقلِ محدود اور حکمتِ لامحدود کا فرق

ہماری عقل کی مثال اس طفلِ رضیع کی سی ہے جسے اس کی والدہ انجکشن لگوائے۔ بچے کے نزدیک یہ فعل ظلمِ صریح ہے، مگر مادرِ مہربان جانتی ہے کہ یہ وقتی الم اس کی دائمی صحت کا ضامن ہے۔ امام اہل السنہ ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ اپنی کتاب اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع، مطبوعہ مصر، صفحہ نمبر 78 پر لکھتے ہیں کہ: "ان اللہ تعالیٰ لا یسأل عما یفعل و ھم یسألون، لانہ المالک علی الاطلاق و الحکیم علی الاطلاق "یعنی اللہ سے اس کے فعل کی بابت سوال نہیں ہو سکتا۔

قاضی ابو بکر الباقلانی رحمہ اللہ اپنی کتاب تمہید الاوائل و تلخیص الدلائل، مطبوعہ مؤسستہ الکتب الثقافیہ، صفحہ نمبر 301 پر رقمطراز ہیں کہ: "ان العقل لا یحیط بحکمۃ الصانع فی جمیع مصنوعاتہ، بل یدرک وجوھاً من الحکمۃ و یخفی علیہ اکثرھا"۔

امام الحرمین الجوینی رحمہ اللہ _الارشاد الی قواطع الادلۃ فی اصول الاعتقاد_ ، مطبوعہ مؤسستہ الکتب، صفحہ نمبر 144 پر "باب القضاء والقدر" میں فرماتے ہیں کہ: "القدر سر من اسرار اللہ تعالیٰ لم یطلع علیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل" یعنی تقدیر اللہ کا ایک راز ہے۔

قطب العالم حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ _فتاویٰ رشیدیہ_ ، مطبوعہ مکتبہ تھانوی، صفحہ نمبر 412 پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ: "خدا کے افعال پر اعتراض کرنا یا ان میں کیڑے نکالنا جہلِ مرکب اور سوءِ ادب ہے۔ بندے کا کام تسلیم و رضا ہے"۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ _الافاضات الیومیہ من الافادات القومیہ_ ، جلد پنجم، مرتبہ مفتی محمد شفیع صاحب، ملفوظ نمبر 221 میں فرماتے ہیں کہ: "شریعت نے ہم کو حکمت کا مکلف نہیں کیا، حکم کا مکلف کیا ہے۔ حکمت سمجھ میں آئے تو فبہا، نہ آئے تو سرِ تسلیم خم کرنا چاہیے"۔

شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ اپنی کتاب _الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب_ ، مطبوعہ مکتبہ دینیہ، صفحہ نمبر 67 پر لکھتے ہیں کہ: "عقل کی حیثیت شریعت میں چراغ کی ہے، آفتاب کی نہیں۔ لہٰذا عقل کو وحی کے تابع رکھنا اور اس کی روشنی میں چلنا لازم ہے"۔

۴. یومِ آخرت: انصاف کی تکمیل کا واحد مقام

ملحد کا سب سے فاش مغالطہ یہ ہے کہ وہ دارِ فانی کو ہی کل کائنات سمجھ لیتا ہے۔ عقلِ سلیم تقاضا کرتی ہے کہ فرعون و ہامان اور موسیٰ وہارون کا انجام یکساں نہ ہو۔أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ۔

امام نجم الدین النسفی رحمہ اللہ اپنی مشہورِ زمانہ کتاب_العقائد النسفیہ_، متن نمبر15 میں لکھتے ہیں کہ:"والبعث حق، والوزن حق، والکتاب حق، والسؤال حق، والحوض حق، والصراط حق"یعنی مرنے کے بعد اٹھنا، اعمال کا تولا جانا، حساب کتاب ہونا سب حق ہے۔

علامہ سعد الدین التفتازانی رحمہ اللہ شرح العقائد النسفیہ، مطبوعہ مکتبہ رحمانیہ، صفحہ نمبر120 پر اس کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:"الحكمة الالهية و العدل الرباني يقتضيان ان تكون هناك دار اخري للجزاء، لان الدنيا ليست دار جزاء بل دار عمل"یعنی حکمتِ الٰہی تقاضا کرتی ہے کہ ایک اور گھر ہو جزا کے لیے۔

ملا علی القاری رحمہ اللہ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، جلد اول، مطبوعہ دار الفکر، صفحہ نمبر89 پر حدیث"الدنيا سجن المؤمن"کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:"الدنيا مزرعة الآخرة، فمن زرع خيراً حصد خيراً و من زرع شراً حصد ندامة"یعنی دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ بذل المجہود فی حل ابی داؤد، جلد اول، مطبوعہ دار البشائر، صفحہ نمبر22 پر مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ:"الايمان بالبعث و النشور و الحساب و الجزاء من اركان الايمان التى لا يصح ايمان العبد الا بها"یعنی آخرت پر ایمان ارکانِ ایمان میں سے ہے۔

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ_فیض الباری علی صحیح البخاری_، جلد اول، مطبوعہ مکتبہ حجازیہ، صفحہ نمبر55 پر "کتاب الایمان" کے تحت فرماتے ہیں کہ:"ان العدل الكامل لا يظهر فى هذه الدار الفانية لكثرة الموانع، فلا بد من دار اخرى يظهر فيها العدل على وجه التمام و الكمال و هو يوم القيامة"یعنی کامل عدل کا ظہور قیامت میں ہو گا۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ معارف السنن شرح جامع الترمذی، جلد اول، مطبوعہ مکتبہ بنوریہ، صفحہ نمبر31 پر لکھتے ہیں کہ:"الانصاف فى الدنيا ناقص و ناتمام، فان الظالم قد يموت من غير ان يقتص منه، و المظلوم قد يموت من غير ان يصل اليه حقه، فدل العقل على وجود يوم آخر للفصل و القضاء"یعنی دنیا میں انصاف نامکمل ہے۔

خاتمہ کلام: ان تمام دلائل و شواہد کے بعد یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ الحاد نہ عقل کا تقاضا ہے نہ فطرت کی آواز، بلکہ یہ نفس کی سرکشی، خواہش کی پیروی اور محدود عقل پر تکبر کا نتیجہ ہے۔ دنیا میں شر و آلام کا وجود اللہ کی رحمت اور حکمت کے منافی نہیں، بلکہ یہی امتحان کی تکمیل، اخلاق کے ظہور اور کمالاتِ انسانی کے نشو و نما کا ذریعہ ہے۔ جس طرح ڈاکٹر کی کڑوی دوا مریض کی شفا کے لیے ہوتی ہے، اسی طرح دنیا کی مصیبتیں بندے کی آخرت سنوارنے کا سامان بنتی ہیں۔ اور جب دنیا میں عدل مکمل نہ ہو سکے، جب مظلوم مر جائے بغیر اپنا حق پائے، اور ظالم مر جائے بغیر سزا بھگتے، تو عقلِ سلیم یہی تقاضا کرتی ہے کہ کوئی ایسا دن ضرور آئے گا جہاں ہر ذرہ کا حساب ہو گا، ہر آنسو کا بدلہ ملے گا۔ وہی یومِ جزا ہے، وہی دارِ قرار ہے۔ پس اے طالبِ حق! اگر دل میں کوئی وسوسہ آئے تو اسے دلیل سے مٹا دے، کیونکہ اسلام دلیل کا دین ہے، اندھی تقلید کا نہیں۔ اور اگر دل مطمئن ہو جائے تو اس نعمتِ ایمان پر اللہ کا شکر ادا کر، کیونکہ یہ ہزاروں دلیلوں سے بڑی نعمت ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں، ہمارے اہل و عیال اور پوری امتِ مسلمہ کو شکوک و شبہات کے فتنوں سے محفوظ رکھے، اور ہمیں حق کو حق دکھا کر اس کی اتباع اور باطل کو باطل دکھا کر اس سے اجتناب کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد و على آله و صحبه أجمعين

حضرت مولانا انور تاج صاحب حفظہ اللہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کلامِ نفسیِ باری تعالیٰ

بعض لوگوں کی طرف سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ کلامِ نفسی کا استعمال سلف میں موجود نہیں تھا، اور دوسری بات یہ مشہور ہے کہ یہ اصطلاح یا تقسیم امام اشعری سے شروع ہوئی ہے۔ اسی طرح اہلِ بدعت عام طور پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ اصطلاح بدعی ہے اور سلف سے ایسا کچھ ثابت نہیں؛ کیونکہ ان اہلِ بدعت کے نزدیک قرآن اپنے حروف، الفاظ، اصوات اور کاغذ و گتے سمیت غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ذیل میں کلامِ نفسی و لفظی کے متعلق کچھ تفصیل ذکر کی جاتی ہے: ہماری تتبع و تلاش کے مطابق کلامِ نفسی کا استعمال اور مفہوم امام اشعری سے پہلے امام ماتریدی، اور ان سے پہلے امام ابن کُلّاب و امام کرابیسی، اور ان سے بھی پہلے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے کلام میں موجود ہے۔

بلکہ سلف میں سے جنہوں نے بھی کلامِ باری تعالیٰ پر گفتگو کی، ان کے ہاں بھی کلامِ نفسی کا مفہوم ثابت ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے جو انکار ثابت ہے، وہ صرف سدِّ باب کے طور پر تھا تاکہ کلامِ اللہ کے متعلق یہ بحث ہی نہ کی جائے؛ کیونکہ اس وقت معتزلہ وغیرہ نے کلامِ بدعی میں بہت پیش رفت کرلی تھی۔ اس لیے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اہلِ بدعت کی اصطلاحات کے استعمال سے منع کرتے تھے، تاکہ عام لوگ ان کے شبہات اور جال میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ اور جب بعض سلف، جیسے امام کرابیسی رحمہ اللہ وغیرہ نے یہ ضرورت محسوس کی کہ یہ تقسیم کی جائے تاکہ معتزلہ کے شبہات کے جوابات دیے جاسکیں، تو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے امام کرابیسی پر رد فرمایا۔ تاہم امام ذہبی رحمہ اللہ نے محاکمے کے طور پر لکھا ہے کہ حق اس مسئلے میں امام کرابیسی رحمہ اللہ کے ساتھ تھا، البتہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے سدِّ باب کے طور پر منع فرمایا تھا۔ ورنہ سلف میں کسی کا بھی یہ عقیدہ نہیں تھا کہ قرآن کے وہ حروف، الفاظ، کاغذ اور گتا وغیرہ — جو ہمارے سامنے لکھے اور تیار کیے جاتے ہیں یہ بھی قدیم ہیں۔ بہر حال، کلامِ نفسی و لفظی کا استعمال باعتبارِ مفہوم سلف میں موجود تھا، اگرچہ بعینہٖ بعد والی تنقیحات و اصطلاحات کے ساتھ نہ ہو؛ کیونکہ ہر

علم اور ہر فن بعد میں منقح اور اصطلاحی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جیسے علمِ حدیث کی اصطلاحات: صحیح، ضعیف، حسن، منکر اور شاذ وغیرہ کی تقسیمات بعینہٖ انہی الفاظ کے ساتھ سلف میں موجود نہ تھیں، لیکن آج کوئی بھی ان اصطلاحات سے اس بنیاد پر انکار نہیں کرتا کہ یہ سلف میں موجود نہیں تھیں

احناف ماتریدیہ کا امام ابو حنیفہؒ کی طرف کلامِ نفسی کی نسبت کرنا

امام ابو حنیفہؒ نے خود کلامِ نفسی کے اصل کو بیان کیا ہے، جیسا کہ الفقہ الأکبر (روایت حماد) اور الوصیۃ میں آیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے کتاب اِشارات المرام دیکھی جاسکتی ہے۔ بلکہ فقہ اکبر کی یہ واضح عبارت موجود ہے:

"ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق"

ماوراء النہر کے تمام علماء حروف وصوت کی نفی کرتے ہیں، اور یہی وہ لوگ ہیں جو عقیدے میں خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کی طرف نسبت رکھتے ہیں اور اپنے اس قول کو انہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان میں السواد الأعظم کے مصنف، جو ابو حفص کبیر یا صغیر کی طرف منسوب ہیں، اُصول التوحید کے مصنف، جو ابو القاسم الصفار کی طرف منسوب ہیں، اور شمس الائمہ الحلوانی شامل ہیں، جیسا کہ اشراطِ قیامت کے ایک مجلس میں منقول ہے۔

اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے جب انہوں نے کہا: "بلا کیف قولاً" اور اُصول التوحید کے مصنف نے اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے حروف وصوت کی نفی بیان کی، جسے انہوں نے ابو حفص صغیر کی کتاب الرد سے نقل کیا ہے۔ ان حضرات کا امام ماتریدیؒ یا سمرقند کے ائمہ سے کوئی خاص تعلق نہیں، سوائے اس کے کہ سب ایک ہی فقہی مذہب یعنی حنفی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا غیر عربی میں قرآن کی قراءت کو جائز قرار دینا، باوجود صفات کے اثبات کے، صرف اسی صورت میں درست سمجھا جاسکتا ہے جب کلامِ نفسی کا قول مانا جائے، جبکہ رجوع کی روایت شاذ ہے۔ اس مسئلے کو امام کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں اور امام ماتریدیؒ نے تأویلات میں مختلف مقامات پر تفصیل سے بیان کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگردوں نے قرآن پر قسم کھانے کو جائز قرار نہیں دیا۔ تمام حنفی فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی کہ قرآن "غیر اللہ" ہے، لیکن ماوراء النہر کے علماء نے کہا کہ یہ عرف کے اعتبار سے ہے کیونکہ وہ کلامِ نفسی کے قائل ہیں، جبکہ

بعد کے بعض عراقی علماء، جیسے جصاص وغیرہ، نے اس کی مزید وضاحت نہیں کی، کیونکہ ان میں معتزلہ کی طرف میلان پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے قرآن کے "مخلوق" ہونے کا قول بھی منقول ہے، جس سے مراد کلامِ لفظی ہے۔اسی طرح ان سے قرآن کے خلق میں توقف بھی منقول ہے، اور اس سے بھی مراد کلامِ لفظی ہے۔ ہمارے نزدیک محققین کے ہاں توقف مطلقاً باطل نہیں۔ اس کی تفصیل کے لیے موجودہ دور کے محقق رستم مہدی کا مقالہ توجیہ توقف الأئمۃ دیکھا جاسکتا ہے۔امام ماتریدیؒ نے تأویلات أھل السنۃ میں کلامِ نفسی کا قول ابن الثلجی کی طرف بھی منسوب کیا ہے، جو توقف کے قائلین میں مشہور ہیں۔

اور ابن ابی یعلیٰ نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا: "لفظ بالقرآن غیر مخلوق ہے، اور جو کہے میرا لفظ قرآن کے ساتھ مخلوق ہے، وہ جہمی ہے۔"

ابن الثلجی کے بارے میں بعض کتابوں میں انہیں معتزلہ کی طرف منسوب کرنا ہمارے نزدیک غلط اور بے تحقیق ہے، کیونکہ ہمارے علماء نے ان سے رؤیتِ باری تعالیٰ اور افعالِ عباد کے خلق کا اثبات بھی نقل کیا ہے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے معتزلہ کے رد میں بہت سی روایات نقل کی ہیں۔ ممکن ہے ان کی معتزلہ کی طرف نسبت متشابہات کی تاویل کرنے کی وجہ سے کی گئی ہو۔اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں سے قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کا قول بھی منقول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے "حادث" اور "مخلوق" میں کوئی فرق نہیں کیا اور نہ ہی انہوں نے حلولِ حوادث کا قول کیا، جیسا کہ ان کی عقائدی نصوص سے ظاہر ہے۔ ان تمام روایات اور قرائن کو جمع کرنے سے جو جامع اور تحقیقی بات سامنے آتی ہے، وہ کلامِ نفسی ہی کا قول ہے۔ بعض اہلِ حدیث اور معتزلہ نے اس قول کو خاص طور پر ابن کُلّاب کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن یہ نسبت دو وجوہ کی بنا پر اہمیت نہیں رکھتی۔ اول یہ کہ انہیں امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کا علم نہیں تھا، اور بہت سے اہلِ حدیث امام ابو حنیفہؒ کے مخالف بھی رہے ہیں اور ان پر غلط نسبتیں کرتے رہے ہیں۔ دوم یہ کہ خود اہلِ حدیث کی بعض کتابوں میں بھی کلامِ نفسی کا قول صرف ابن کُلّاب تک محدود نہیں۔ مثلاً ابن عبد البر نے الانتقاء میں لکھا ہے کہ کرابیسی، ابن کُلّاب، ابو ثور اور داود ظاہری وغیرہ کہتے تھے کہ قرآن اللہ کی صفت ہے، مخلوق نہیں، لیکن قاری کی تلاوت مخلوق ہے اور وہ اللہ کے کلام کی حکایت اور نقل ہے۔ اہلِ حدیث خود بھی مسئلہ

خلقِ قرآن میں مختلف ہیں۔ بعض توقف کرتے ہیں، امام احمدؒ سے بھی مختلف روایات منقول ہیں، اور حنابلہ میں بھی حروف وصوت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

کلامِ نفسی کے دلائل اور اس کی تحقیق علمِ کلام کی کتابوں میں تفصیل سے موجود ہے، خصوصاً: صدق الکلام لِلامام الأندکاني علامہ کوثری کی تعلیقات اور علامہ کاندھلوی کی الکلام الموثوق في أن کلام اللہ غیر مخلوق۔

امام احمد بن حنبل اور ان کے زمانے کے اہلِ سنت کے بڑے ائمہ کے درمیان اختلاف کی حقیقت

امام ابن عبد البر مالکی رحمہ اللہ امام کرابیسی کے ترجمے میں اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں الانتقاء ص 165 میں: امام کرابیسی اور امام احمد بن حنبل کے درمیان گہری دوستی تھی، لیکن جب قرآن کے مسئلے میں اختلاف ہوا تو یہ دوستی دشمنی میں بدل گئی۔ دونوں ایک دوسرے پر تنقید کرنے لگے۔ وجہ یہ تھی کہ امام احمد فرماتے تھے:

جو کہے قرآن مخلوق ہے، وہ جہمی ہے۔ جو کہے قرآن اللہ کا کلام ہے لیکن نہ اسے مخلوق کہے نہ غیر مخلوق، وہ واقفی ہے۔

اور جو کہے "میرا قرآن کے ساتھ تلفظ مخلوق ہے" وہ بدعتی ہے۔ جبکہ کرابیسی، عبد اللہ بن کلاب، ابو ثور، داود بن علی اور ان کے طبقے کے لوگ کہتے تھے: قرآن جسے اللہ نے کلام کیا، وہ اس کی صفت ہے، اس پر مخلوق ہونے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ لیکن قاری کی تلاوت اور اس کا قرآن پڑھنا اس کا اپنا فعل اور کسب ہے، اور وہ مخلوق ہے اور یہ تلاوت دراصل اللہ کے کلام کی حکایت اور نقل ہے۔ اسی وجہ سے حنبلیوں نے کرابیسی کو چھوڑ دیا، اسے بدعتی کہا، اور اس کے قول کو ماننے والوں پر بھی طعن کیا۔ یہی اصل سبب ہے کہ ابنِ کلاب پر طعن کیا گیا اور انہیں سنت وسلف کے طریقے سے ہٹا ہوا قرار دیا گیا، حالانکہ جس مسئلے کی وجہ سے انہیں بدعتی کہا گیا وہ ایسا نہیں کہ اس سے کسی کو بدعتی کہا جائے، خاص طور پر جبکہ اس قول کے قائل اسلام کے بڑے بڑے ائمہ تھے، جیسے امام بخاری، امام مسلم، حارث محاسبی اور محمد بن نصر مروزی۔ امام بخاری اور ان کے استاد ذہلی کے درمیان جو فتنہ ہوا، وہ بھی اسی "لفظ" کے مسئلے کی وجہ سے تھا۔ امام بخاری نے اس مسئلے پر اپنی کتاب خلق أفعال العباد بھی لکھی۔ امام مسلم بھی اس قول کا اظہار کھلے طور پر کرتے تھے۔

امام ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام احمد نے کرابیسی پر "لفظ" کے مسئلے کی وجہ سے کلام کیا، اور کرابیسی بھی امام احمد پر تنقید کرتے تھے، جس کی وجہ سے لوگوں نے ان سے علم لینا چھوڑ دیا۔ پھر ابن کثیر کہتے ہیں: میں نے کرابیسی سے یہی دیکھا کہ وہ کہتے تھے: اللہ کا کلام ہر اعتبار سے غیر مخلوق ہے، مگر "میرا قرآن کے ساتھ تلفظ مخلوق ہے" اور جو اس بات کو نہ مانے وہ کافر ہے۔ اور یہی قول امام بخاری اور داود ظاہری سے بھی منقول ہے۔ امام احمد اس باب کو بند کرتے تھے تاکہ اس کے ذریعے "قرآن کے مخلوق ہونے" کا دروازہ نہ کھلے۔ اسی طرح امام طبری بھی اس قول کے قائل تھے، اور بعض متعصب حنبلیوں نے ان پر اسی وجہ سے اعتراض کیا۔

ابن کثیر کہتے ہیں: حنابلہ نے اس مسئلے میں بہت شدت اختیار کی اور یہ سمجھا کہ یہ قول قرآن کے مخلوق ہونے تک لے جاتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ حق کی حفاظت باطل کے ذریعے نہیں کی جاسکتی۔ لہٰذا قرآن اللہ کا کلام ہے، غیر مخلوق ہے، اور اس کی صفت ہے۔ لیکن یہ درست نہیں کہ اس حق کی حفاظت کے لیے مخلوق کے افعال کے مخلوق ہونے کا انکار کیا جائے، اور پھر اس کے قائلین پر سختی کی جائے۔ اس مسئلے میں حق کرابیسی، ابن کلاب، بخاری، مسلم، ابو ثور، داود، محاسبی، طبری وغیرہ کے ساتھ ہے، جبکہ امام احمد کا موقف سدِّ ذریعہ کے طور پر تھا تاکہ لوگ اس بات کو بہانہ بنا کر قرآن کو مخلوق نہ کہہ دیں۔

امام ذہبی فرماتے ہیں: کرابیسی نے جو "لفظ کے مخلوق ہونے" کا قول اختیار کیا، وہ حق ہے، لیکن امام احمد نے اس سے منع کیا تاکہ یہ بات قرآن کے مخلوق ہونے تک نہ پہنچ جائے۔ مزید فرماتے ہیں: اگر "لفظ" سے مراد "تلفظ" ہو یعنی انسان کا عمل، تو یہ درست ہے کیونکہ ہمارے اعمال مخلوق ہیں۔ لیکن اگر "ملفوظ" یعنی قرآن کو مخلوق کہا جائے تو یہی وہ بات ہے جسے امام احمد اور سلف نے رد کیا اور اسے جہمیہ کا قول قرار دیا۔

اسی طرح امام ذہبی کہتے ہیں: امام بخاری سے جو اختلاف ظاہر ہوا، وہ ایک ہلکا سا مسئلہ تھا جسے "افعال التالین" یعنی پڑھنے والوں کے افعال کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔ اور تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن اللہ کا نازل کردہ کلام ہے، غیر مخلوق ہے۔ امام احمد اس مسئلے میں بحث سے بچتے تھے کیونکہ انہیں اندیشہ تھا کہ اس سے غلط راستہ کھل جائے گا۔

اور حقیقت یہ ہے کہ قاری کی آواز، حرکت اور تلفظ یہ سب اس کے اپنے افعال ہیں اور مخلوق ہیں، لیکن قرآن کے الفاظ، ترتیب اور معانی اللہ کا کلام ہیں، مخلوق نہیں۔ امام احمد سے ایک روایت میں آیا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا "لفظ" کے قائلین جہمی ہیں، تو فرمایا: نہیں، جہمی وہ ہیں جو قرآن کو مخلوق کہتے ہیں۔

امام بیہقی نقل کرتے ہیں: امام احمد نے فرمایا کہ جو کہے "میرا قرآن کے ساتھ تلفظ مخلوق ہے" اور اس سے مراد خود قرآن ہو تو وہ کافر ہے۔ یعنی اصل اختلاف نیت اور مراد کا ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں: اہلِ علم کا معروف مذہب یہی ہے کہ اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے، اس کے علاوہ سب کچھ مخلوق ہے، اور انہوں نے باریک بحثوں میں پڑنے کو ناپسند کیا۔ آخر میں یہ ائمہ اس مسئلے میں اس لیے بولے کیونکہ لوگ اس میں غلط طریقے سے داخل ہو گئے تھے، لہٰذا انہوں نے حق واضح کرنے کے لیے گفتگو کی۔

علامہ کوثری فرماتے ہیں: امام احمد نے ابن کلاب اور محاسبی پر رد کیا کیونکہ وہ علمِ کلام سے بچتے تھے، لیکن جب ضرورت و حاجت ہو تو اس میں گفتگو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اتنا بڑا نہیں جتنا بعض لوگوں نے بنا دیا۔ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے۔ امام ابن کلاب، امام اشعری اور امام کرابیسی اس مسئلے میں اکیلے نہیں تھے بلکہ بڑے بڑے ائمہ ان کے ساتھ تھے، لہٰذا انہیں بدعتی کہنا درست نہیں بلکہ وہ اہلِ سنت کے بڑے ائمہ میں سے ہیں۔ لہٰذا یہ بات پوری وضاحت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "کلامِ نفسی" کا استعمال سلف میں موجود نہیں تھا، وہ تحقیق اور حق کے خلاف بات کرتے ہیں، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ بعض لوگ اسے بدعت بھی کہتے ہیں۔

حضرت مولانا محمد عاصم حسن الدیروی حفظہ اللہ

مدرس جامعہ اسعد دارالعلوم معیار جندول

استشراق کا مطالعہ کیوں ضروری ہے؟[قسط1]

مختصر جواب: آج کے دور میں اٹھنے والے بیشتر فکری فتنوں کی جڑ استشراق ہی ہے۔ جدید الحاد کے پاس اپنا کوئی ٹھوس مقدمہ نہیں، بلکہ اس کے تمام تر اعتراضات مستشرقین ہی کے ادھار لیے ہوئے افکار((Borrowed Ideasپر مبنی ہیں۔ لہٰذا، فتنے کی اصل حقیقت کو سمجھنے اور اس کا سدِباب کرنے کے لیے استشراق کا مطالعہ ناگزیر ہے

پہلا لیکچر

تعارف استشراق

الاستشراق: لغوی معنی: لفظ استشراق شرق سے نکلا ہے۔ اہل یورپ کے ہاں شرق (Orient)دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے

1)جس سمت سے سورج نکلتا ہے۔2)بحیرۂروم کے پار کے ممالک۔

پہلے معنٰی کے لحاظ سے مشرق میں سے صرف ایشیائی ممالک شامل ہوں گے کیونکہ وہ یورپ کے مشرق کی سمت میں ہیں۔ دوسرے معنٰی کے لحاظ سے ایشیا کے علاوہ یورپ کے جنوب میں واقع افریقہ بھی اس مفہوم میں شامل ہو جائے گا۔

استشراق کا اصطلاحی معنٰی یا تعریف: DEFINITION

علمائے عرب استشراق کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں:"دِرَاسَۃُ الْغَرْبِیِّیْن للشَرْقِ الاسلامی حَضَارَتَہ و ادیانَہ آدابہ و لُغَاتہ و تَارِیْخہ و ثَقَافَاتہ و عَادَاتہ"اہل مغرب کا مشرقی اسلامی دنیا کی تہذیب، مذہب، ادب، لغت، تاریخ، ثقافت اور عادات واطوار کی تعلیم حاصل کرنا۔

المستشرقون:ORIENTALISTS

جو لوگ استشراق کا کام کرتے ہیں انہیں مستشرقینOrientalist کہا جاتا ہے۔

مستشرق وہ مغربی دانشور ہے جو مذہبی تعصب کی بناء پر مشرقی علوم خصوصاً اسلامی لٹریچر کا مطالعہ کرتے ہیں تا کہ اسلام کے مصادر میں آمیزس کی جائے، اسلام کی روح کو متاثر کیا جائے اور اس کی شکل و صورت کو بگاڑ کر اس کی عظمتوں کو داغدار کیا جائے۔

دوسرا لیکچر

تاریخ استشراق HISTORY OF ORIENTALISM

استشراق کی تاریخ کو ہم چار ادوار میں تقسیم کر کے دیکھ سکتے ہیں۔

پہلا دور۔۔۔ سن 1ھ تا700ھ: یہ دور حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت مدینہ سے شروع ہو کر صلیبی جنگوں پر ختم ہوتا ہے۔ دورِ خلافت راشدہ اور اموی دور میں یہودی علماء اور عیسائی پادریوں کی جانب سے دھیمے دھیمے انداز میں اسلام پر اعتراضات کا سلسلہ جاری رہا۔ مگر اس کوشش سے مسلمان قطعاً متاثر نہ ہوئے۔ اس دور میں غیر مسلموں نے طب، کیمیا، ریاضی، رضاعت اور ادب جیسے علوم میں مسلمانوں کی شاگردی اختیار کی۔ یورپ میں م اسلام کی بیسیوں منتخب کتب کے تراجم کے گئے تھے۔ بو علی سینا، جابر بن حیان، الفارابی اور ابن رشد کی کتب کو مقامی زبانوں میں ڈھالا گیا۔ اس دور کہ اخری مرحلے میں پہلی صلیبی جنگ کے بعد فرانس، برطانیہ، اٹلی اور اسپین میں یونیورسٹیوں کا اغاز ہوا جن میں مسیحی مذہب کے علاوہ قانون، طب اور آرٹ سمیت کئی علوم وفنون کی اعلی تعلیم دی جاتی تھی۔

دوسرا دور۔۔۔1300ء تا1800ء: لوئیس نہم کی سوچ سے یورپ میں بیداری کا اغاز ہوا تو اہل علم اور ارباب حل و عقد علوم وفنون پر لگی گرہوں کو کھولنے کے لیے بے چین ہوئے۔ صلیبی جنگوں کے بعد1312ء عیسوی میں یورپ کے اہل علم نے ایک کانفرنس میں یہ طے کیا کہ مشرقی علوم کو اپنی تعلیمی اداروں کے نصاب میں شامل کیا جائے۔ اس فیصلے کے تحت پانچ یورپی جامعات میں عربی علوم کی تعلیم شروع کر دی گئی۔ پندرویں اور سولہویں صدی عیسوی میں

استشراق کا دائرہ کار تمام یورپ میں پھیل گیا۔ سترہویں صدی عیسوی میں شاہِ فرانس لوئی چار دہم نے مستشرقین سے عربی کتب کے تراجم کرائے اور عربوں کی تاریخ پر نئی کتابیں لکھوائیں جن میں عرب قومیت پرستی کے حوصلہ افزائی کی گئی تاکہ عثمانی ترکوں کے خلاف فضا بنائی جاسکے۔ اس دور کے بعض مستشرقین نے مسابقہ مستشرقین کے کام پر تنقید بھی کی اور اسلام پر ان کے بعض شبہات کو کمزور قرار دیا مگر اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے خود اسلام پر کئی نئے اعتراضات جڑ دیے۔

تیسرا لیکچر

تاریخ استشراق

تیسرا دور۔۔۔ 1801ء تا 1924ء: استشراق کا تیسرا دور وہ تھا جب یورپ کے لشکر اسلامی ممالک کو محکوم بنا رہے تھے اسی لیے مستشرقین نے یورپی سیاست دانوں کو محکوم قوموں کے علوم، تاریخ، جغرافیے، شعر و ادب اور تہذیب و ثقافت سے اگاہ کیا تاکہ ان قوموں کو زیر کیا جاسکے۔ انہوں نے تاریخ اسلام کی جگہ تاریخ عرب کو متعارف کرایا۔ غیر عربوں خصوصاً ترکوں کی کردار کشی کی، استعمار کے خلاف لڑنے والے مجاہد قائدین کی تحقیر کی، احادیث اور روات حدیث پر حملے کیے۔ عالم اسلام کے مختلف فرقوں کے درمیان پائی جانے والی منافرت کو تیز تر کیا۔ اس کے علاوہ ہزاروں اسلامی کتب کو یورپ کے تمام مشہور زبانوں میں منتقل کیا گیا۔ مستشرقین نے ایسے موضوعات پر بھی کام کیا جن کی مسلمان اہل علم نے تعریف کی ہے۔ نایاب اسلامی متون تلاش کر کے تصحیح کے ساتھ انہیں از سر نو تباہ کرایا۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ انگنت نسخے اسلامی دنیا خصوصا عرب ممالک سے خرید کر، لوٹ کر یا کتب خانوں سے چوری کر کے یورپی دنیا میں بیچ دیے گئے۔

چوتھا دور۔۔۔ 1925ء تا 1972ء: چوتھے دور میں مستشرقین نے اسلام پر اعتراضات کر کے اسے کمزور اور بے اصل ثابت کرنے کی بجائے ایک نئے اسلام کی اساس رکھنے کے لیے کوشاں ہوگئے تاکہ اسلام کی من پسند تشریحات کر کے ایک نیا اسلام وجود میں لایا جائے جو مغرب کے نزدیک قابل قبول ہو۔ استشراق کے انداز میں اس بڑی تبدیلی

کا ایک اہم سبب کمیونزم کا ظہور تھا۔ اس نئے محاذ کی وجہ سے یورپی مستشرقین نے وقتی طور پر اسلام کے بارے میں نرم لہجہ اپنالیا۔

پانچواں دور۔۔۔ 1973ء تا2000ء:مغرب کے عالمگیر منصوبوں کے سامنے خود استشراق کا مفہوم محدود ہو گیا تھا اس لیے 1973ء میں پیرس میں منعقد ایک کانفرنس میں استشراق کی اصطلاح ترک کر دینے کا فیصلہ کر لیا گیا اور اس کی جگہ عالمگیریت((Globalization کی اصطلاح کو متعارف کرایا جانے لگا۔

1991ء میں سوویت روس کی شکست وریخت کے بعد امریکا پوری دنیا کی باگ دوڑ سنبھالنے کے لیے اگے ایا اور اس کی سرپرستی میں مستشرقین نے اسلام اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کی کردار کشی کی بھرپور مہم شروع کر دی۔

موجود دور:11 ستمبر 2001ء کے بعد استشراق کی باگیں مکمل طور پر امریکا کے ہاتھ میں ہیں۔ اج کا استشراق امریکی و یہودی استشراق ہے اور امریکن یہودی لابی کی نگرانی میں چل رہا ہے۔ مشنریوں سے لیکر میسنریوں تک گمراہی کے مظہر کو اج پہلے سے کہیں بڑھ کر امریکن استشراق کا تعاون حاصل ہے۔

حضرت مولانا ابو سفیر امجد اللہ تائب صاحب حفظہ اللہ

تاثیر اشیاء کا مسئلہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اما بعد حمد اللہ علی نوالہ و الصلاۃ علی رسولہ محمد و آلہ

تاثیر اشیاء کا مسئلہ اس سائنسی ترقیاتی دور میں مزید اہمیت کا حامل بن چکا ہے۔ اور خصوصا جبکہ حجۃ الاسلام امام غزالی رح پر اس مسئلہ کی وجہ سے ملحدین کی جانب سے اسلام کو سائنسی ترقی سے روکنے کا الزام لگ رہا ہے۔ لھذا اس مسئلہ پر کچھ لکھنے کا سوچا جس کے مطالعہ سے ان شاء اللہ یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جمہور محققین اشعریہ کی رائے کیا ہے؟ امام غزالی رح کی رائے کیا ہے؟ ماتریدیہ کا مسلک کیا ہے؟ اور خود امام اھل سنت امام اشعری رح کی سوچ کیا ہے؟

پہلے مسئلہ میں آراء کو بیان کیا جائے گا۔ لیکن ایک مثال میں سب آراء کی تفصیل ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اور یہاں چار نظریات بیان کیے جائیں گے۔

چار چیزیں ہیں۔ (1) آگ (2) احراق یعنی جلانا (3) لکڑی (4) اور لکڑی کا جلنا۔

فلاسفہ کا موقف

1) فلاسفہ کے ہاں آگ میں احراق ذاتی ہے اور لکڑی کے جلنے کا اس سے تخلف بالکل بھی نہیں ہو سکتا۔

2) اور بنا آگ کے یا کسی دوسرے مُعِدّ کے لکڑی پر جلنے کے اثر کا موجود کرنا عقلِ عاشر نہیں کر سکتا۔

3) اسی طرح آگ خود کسی مُعِدّ کی وجہ سے جلنے کے لیے مستعد ہوتی ہے اور عقل عاشر پھر اس پر جلنے کا فیض کرتے ہیں۔ اور فیض نہ کرنا تحت قدرۃ العقل العاشر نہیں۔

محققین اشعریہ کا موقف

1) محققین اشعریہ کے ہاں بھی آگ کا احراق ذاتی ہے اور لکڑی کے جلنے کا اس سے تخلف ممتنع ہے۔

2) لیکن بنا آگ کے یا کسی دوسرے مُعِدّ کے، لکڑی پر جلنے کا اثر اللہ تعالی موجود کرسکتے ہیں۔

3) جیسے کسی دوسرے سبب کے تحت آگ موجود ہوسکتی ہے ایسے ہی اللہ تعالی کی قدرت ہے کہ خود آگ کو بھی بنا اس کے سبب کے موجود کرے۔ لیکن جب آگ ایک دفعہ موجود ہوئی تو جلنے کا اثر مرتب نہ ہونا ممتنع عقلا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ محققین اشعریہ کے ہاں اللہ تعالیٰ سے سب سے پہلی صادر شدہ چیز اختیاراً صادر ہوئی ہے۔ جبکہ فلاسفہ کے نزدیک اضطراراً۔ اور یہی وجہ ہے کہ اشعریہ کے نزدیک اس صورت حال میں بھی تمام ممکنات کے لیے ذات باری تعالیٰ فاعل و خالق بھی ہے اور مختار بھی۔

ماتریدیہ کا موقف

ماتریدیہ کا مذھب ان سب سے ہٹ کر ہے وہ اس طرح کہ مثلا جب ایک بج کر ایک منٹ ایک سیکنڈ پر آگ پیدا ہوئی تو اسی وقت اللہ تعالی اس آگ کے ساتھ احراق کی قوت لازم کرتے ہیں یعنی آگ اور احراق میں لزوم پیدا کرتے ہیں ۔اور پھر اسے آپس میں آزاد چھوڑتے ہیں۔ اب جب لکڑی آگ کے قریب ہوئی تو لکڑی میں اللہ جلنے کا اثر (احتراق)، آگ میں پہلے سے موجود جلانے کی قوت (احراق) کے ذریعے سے پیدا کرتے ہیں۔

1) جس کا مطلب کہ آگ سے جلنے یعنی احتراق کا تخلف ہوسکتا ہے کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آگ اور احراق میں لزوم کو ہی ختم کردے۔

2) یوں آگ کے بغیر جلنا بھی اللہ کی قدرت کے تحت ہے جیسا کہ اشعریہ کا بھی ایسا مسلک تھا اور لکڑی کے جلنے کے بغیر آگ کا موجود ہونا بھی اللہ کی قدرت میں ہے اور یہ فلاسفہ اور اشعریہ دونوں کے مخالف ہے۔

امام اشعری رح کا موقف

اور خود امام اشعری رح کا مسلک اشعریہ میں یہ ہے کہ آگ میں کوئی ایسی قوت نہیں جس کو جلانا اور احراق کہا جائے بلکہ اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ آگ جب موجود ہوجائے تو اس وقت بنا آگ میں کسی قوت کے لکڑی کا جلنا پیدا فرماتے

ہیں۔ اگرچہ علامہ آلوسی رح نے اپنی تفسیر "روح المعانی" میں ذکر کیا ہے کہ امام اشعری رح نے اس مسلک سے رجوع کیا ہے۔ اس اجمال کے بعد اب تفصیل سے ان مسالک کو اکابرین کی عبارات سے معلوم کرنا چاہیے۔

اس مسلہ پر بہترین بحث کلامی کتب میں اس مسلہ کے ضمن میں ہوتی ہے کہ " نظر صحیح علم کو کس طریقے پر مفید ہے " وجوب عقلی کے طریقہ پر، تولد کے طریقہ پر یا پھر وجوب عادی کے طریقہ پر۔

"المواقف" میں عضد الدین ایجی رح لکھتے ہیں:(و المذاهب التى يعتد بها ثلاثة مبنية على اصولها مختلفة ۔ الاول مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (انه بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة الى الله سبحانه ابتداء) بلا واسطة (و انه تعالىٰ قادر مختار) فلا يجب عنه شيئ منها و لا يجب عليه ايضاً (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و الرى بعد شرب الماء) فليس للمماسة و الشرب مدخل فى وجود الاحراق و الرى ۔[**شرح المواقف ج1 ص248**]

علامہ عبد الحکیم السیالکوٹی رح"و المذاهب التى يعتد بها ثلاثة"**پر حاشیہ لگاتے ہوئے لکھتے ہیں:**(احتراز عما سيذكره بقوله "و ها هنا مذهب آخر الخ" لكن نقل فى شرح المقاصد عن الامام الغزالى انه مذهب اكثر اصحابنا ، و القول بالعادة مذهب البعض) **اس سے ایک بات یہ معلوم ہوگئی کہ امام ابو الحسن الاشعری رح اللہ تعالی سے تمام ممکنات کا صدور بنا کسی دوسرے ممکن کے واسطے، مانتے ہیں۔ دوسرا یہ معلوم ہوا کہ جمہور اشعریہ کا موقف امام اشعری رح کے موقف کی طرح نہیں بلکہ آگے جو موقف بیان ہوا ہے وہی موقف ہے۔**

اب آگے جو موقف بیان کیا گیا ہے وہ ان الفاظ میں ہے:(و ها هنا مذهب آخر اختاره الامام الفخر الرازى و هو انه) يعنى العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه ۔ اما وجوبه فلانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير و كل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث ۔ و اما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات الى الله تعالىٰ ابتداء) [**ایضا ص252۔253**]

یہ عبارت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نظر صحیح اور علم بالنتیجہ کے مابین لزوم عقلی ہے اور تخلف ممتنع ہے۔ دوم اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ علم کا ترتب نظر صحیح پر تولد کے طریقہ پر نہیں۔ اور یہ وہ جمہور اشعریہ کا مسلک ہے جس میں امام غزالی، امام الحرمین اور قاضی باقلانی سر فہرست ہیں۔

لیکن امام عضد الدین ایجی رح اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ۔(وھذا لا یصح مع القول باستناد الجمیع الی اللہ و کونہ قادرا مختارا و انہ لا یجب علی اللہ شیئ اذ لا وجوب عن اللہ و لا علیہ)[**ایضا**]

جس کا مطلب واضح ہے کہ اگر تمام ممکنات کا صدور اللہ تعالیٰ سے بلاواسطہ مان لیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو قادر و مختار مطلق بھی مانا جائے تو یہ مذھب درست نہیں ہو سکتا یعنی یا تو اللہ تعالیٰ سے تمام ممکنات کا صدور بلاواسطہ نہ مانا جائے یا پھر اس مذھب کو درست نہ مانا جائے۔

لیکن اس کی شرح میں میر سید شریف جرجانی رح فرماتے ہیں:(و انما یصح اذا حُذف قید "الابتداء" فی استناد الاشیاء الی اللہ سبحانہ ، و جُوّز ان یکون لبعض آثارہ مدخل فی بعض بحیث یمتنع تخلف عنہ عقلا ، فیکون بعضھا متولدا عن بعض و ان کان الکل واقعا بقدرتہ کما تقول المعتزلۃ فی افعال العباد الصادرۃ عنھم بقدرتھم ، و وجوب بعض الافعال عن بعض لا ینافی قدرۃ المختار علی ذلک الفعل الواجب ، اذ یمکنہ ان یفعلہ بایجاد ما یوجبہ و ان یترکہ بان لا یوجد ذلک الموجِب لکن لا یکون تاثیر القدرۃ فیہ ابتداء کما ھو مذھب الاشعری ، و حینئذ یقال : النظر صادر بایجاد اللہ تعالیٰ و موجب للعلم بالمنظور فیہ ایجابا عقلیا بحیث یستحیل ان ینفک عنہ)[**ایضاً ص**254۔255]

اس عبارت سے ایک تو یہ ثابت ہوا کہ اگر یہ کہا جائے کہ تمام ممکنات کا صدور اللہ تعالیٰ سے ہوتا ہے لیکن اس میں ابتداء یعنی بلاواسطہ کی بات نہ کی جائے تو جمہور اشعریہ کا یہ موقف درست ہو گا البتہ یہ ہو گا کہ امام اشعری رح سے اختلاف ثابت ہو جائے گا۔ لیکن اختلاف کا ہونا ثابت بھی ہے جیسا کہ علامہ عبد الحکیم السیالکوٹوی رح نے اس عبارت پر"انما یصح اذا حُذف قید "الابتداء" **حاشیہ لگاتے ہوئے لکھا ہے:**(حصر الصحۃ علی قید "الابتداء" اذ کونہ تعالیٰ فاعلا مختارا بالمعنی المذکور (عدم وجوب عن اللہ و لا علی اللہ) مما اتفق علیہ اھل السنۃ بخلاف "الاستناد ابتداء" فانہ قول بعض الاشعریۃ علی ما صرح بہ فی شرح المقاصد)[**ایضاً**]

یعنی اللہ تعالیٰ کے قادر و فاعل مختار مطلق بمعنی عدم وجوب عنہ و علیہ کے ہونے پر تو اتفاق ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ تمام ممکنات کا صدر اللہ تعالیٰ سے بلاواسطہ ہے یا واسطہ کے ساتھ پہلا مسلک بعض اشعریہ کا ہے یعنی جمہور کا مسلک اس طرح بالکل بھی نہیں۔

اور دوسری بات جو اوپر عبارت سے معلوم ہو رہی ہے وہ یہ کہ بعض ممکنات کے صدور میں بعض کا اس طرح دخل کہ آپس میں تخلف عقلا ممتنع ہو یعنی بعض افعال کا بعض سے واجب ہونا، اس واجب فعل پر مختار مطلق کی قدرت کے

ساتھ کوئی منافات نہیں۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ اس فعل کو اس طرح فاعلِ مختار صادر فرمائیں کہ اس فعل کو واجب کرنے والے فعل کی ایجاد فرمائیں اور اس طرح ترک کریں کہ اس موجِب کو موجود نہ کریں۔

البتہ اس صورت میں امام اشعری رح کا مذہب متروک ہو جائے گا کہ فعل میں قدرت کی تاثیر بلاواسطہ ابتداءہوتی ہے ۔شرح العقائد اور اس پر علامہ عبد العزیز پڑھاروی رح کی عبارت ملاحظہ فرمائیں جس میں کئی سوالات کے جوابات موجود ہیں۔

(بمعنی ان اللہ تعالی یخلق الادراک فی النفس عند ذلک+ رد علی الطبعیۃ القائلین ---- ایضاً علی جمہور الفلاسفۃ ------ و ایضا علی من یتعصب من اصحابنا فینکر حصول الادراک بھذا السبب یقول ھو بخلق اللہ سبحانہ من غیر ھذا السبب

کچھ آگے لکھتے ہیں:و فیہ اشارۃ الی اختلاف بین اھل السنۃ فی ان الحق سبحانہ یفعل بالسبب آؤ عند السبب ، فالاول مختار الامام الغزالی و الشیخ محی الدین ابن عربی فی بعض مواضع فتوحاتہ مستدلا بقولہ تعالی : {و قاتلوھم یعذبھم اللہ تعالی بایدیکم } ظاہر مذہب الاشعری رح من ان کل ممکن مستند الحق تعالی بلا واسطۃ ، و زعم الامام الرازی رح ان کون السبب الۃ لا ینافی الاستناد بلا واسطۃ[النبراس شرح شرح العقائد ص79۔80]

اس عبارت میں یہ باتیں صاف معلوم ہوتی ہیں:1)اشعریہ میں بھی تاثیرِ اشیاء کی نفی صرف امام ابوالحسن اشعری رح کا مذہب ہے۔ جبکہ محققین اشعریہ کا مذہب جیسا کہ شرح المقاصد اور شرح المواقف کی عبارات اوپر پیش کی گئی ہیں، ماتریدیہ سے بھی کچھ زیادہ تاثیرِ اشیاء کے بارے میں فلاسفہ اور معتزلہ کے قریب ہے۔ اور ان عبارات میں یہ بھی ہے کہ یہ مسلک امام الحرمین اور قاضی ابو بکر باقلانی رح کا بھی ہے۔

2) یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ تاثیرِ اشیاء کا مذہب تمام ممکنات کا اللہ تعالی سے ابتداءً صادر ہونے کے مخالف نہیں جیسا کہ امام رازی رح نے فرمایا ہے ۔ اور اگر مخالف ہے تو اس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا جیسا کہ اوپر شرح المواقف اور شرح المقاصد کی عبارات سے بھی معلوم ہو رہا ہے ۔ یہاں تک تو جمہور اشعریہ اور امام اشعری رح کے مذاہب کا بیان ہوا۔

لیکن جمہور کے مذہب پر یہ اعتراض ہو گا کہ اس میں تو "تولید کا قول" اختیار کیا گیا ہے جو معتزلہ کا مذہب ہے۔ لیکن اس کا جواب بھی اوپر عبارت میں اشارتاً موجود ہے۔ وہ یہ کہ معتزلہ کا تولد اس طرح ہوتا ہے کہ مثلاً" نظر صحیح کا خالق

انسان ہے یعنی اللہ کی قدرت اور خلق کا اس میں کوئی دخل نہیں" اور اسی پر پھر علم بالنتیجہ کا تولد ہوتا ہے۔ جبکہ اشعریہ کے مذھب میں نظرِ صحیح کا کاسب انسان ہوتا ہے اور خالق اللہ تعالی، پھر اس پر علم بالنتیجہ کا تولد ہوتا ہے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ جمہور محققین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ملزوم اور لازم میں لزوم عقلی ہے نہ کے عادی یعنی مثلا نظرِ صحیح اور علم بالنتیجہ کے مابین لزوم عقلی ہے نہ کے عادی۔ اسی طرح آگ اور جلانے میں لزوم عقلی ہے عادی نہیں۔

تو اعتراض ہوگا جس کو علامہ الیاس بن ابراہیم السینابی الحنفی ت 891ھ نے شرح المقاصد پر حاشیہ لگاتے ہوئے نقل فرمایا ہے اور پھر جواب دینے کی بھی کوشش فرمائی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:فان قلت ففی قصة ابراہیم ع عن نار نمرود یرد الاشکال ؛ اذ لا نزاع فی خلق ملاقاة لابراہیم ع حتی حکی : انہ احرق وثاق ابراہیم ع دونہ ۔ قلت : یجوز ان یکون المعجزة انقلاب النار ھواء طیبة ، علی خلاف المعتاد ، علی ان ملاقاة لیست سببا للاحتراق مطلقا ، بل ذلک یختلف بحسب قابلیة الاجسام ، فیجوز ان یخلق فی ابراہیم خاصیة تمنع قبول الاحتراق ، و تکون المعجزة ذلک فی الحقیقة

اس عبارت میں اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ اگر بات جمہور اشاعرہ کی مانی جائے کہ ملزوم کے پیدا کرنے کے بعد لازم کا مرتب ہونا عقلا واجب ہے یعنی کسی کی قدرت کے تحت بھی نہیں تو پھر ابراہیم ع کے لیے جب آگ تو پیدا کی گئی تھی تو اس کا جلانا پھر واجب عقلی ہونا چاہیے یعنی اس کا جلنا واجب عقلی ہونا چاہیے جبکہ نص اس کی خبر دے رہی ہے کہ ابراہیم ع کو نہیں جلایا۔ جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ملزوم پیدا کیا گیا تھا لیکن لازم کا ترتب نہ ہوا۔

اس کے لیے علامہ سینابی رح نے دو جوابات دیے ہیں: 1) یہ کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالی نے آگ کو ہوا ہی کے ساتھ تبدیل کیا ہو۔ اور یہی معجزہ ہو۔

2) یہ کہ آگ، جلانے سبب بہت صورت نہیں بلکہ تب ہے جب جسم میں جلنے کہ صلاحیت ہو۔ اور ممکن ہے ابراہیم ع کے جسم میں اللہ تعالی نے کوئی ایسی چیز پیدا فرمائی ہو جو جلنے سے مانع ہو یعنی جس کی وجہ سے ابراہیم ع نہ جلا ہو، اور یہی معجزہ ہو حقیقت میں۔

اس سے کئی باتیں سامنے آگئی ایک یہ کہ فلاسفہ کے مذھب سے امتیاز ثابت ہوا کیوں کہ وہ آگ کو ھوا سے تبدیل کرنے کو ہی جائز نہیں سمجھتے اسی طرح بنا کسی مُعِدّ کے کسی جسم میں کسی ایسی خاصیت کے پیدا کرنے کے بھی قائل نہیں کہ جس سے آگ جسم کو نہ جلائے۔

لھذا اس کے بعد خود علامہ سیینابی رح نے جو اعتراض کیا ہے کہ(ویرد علیہ : ان ھذا مخلص ایضا للفلاسفۃ ، فلا یلزم انکار مثل ھذہ المعجزۃ) وہ اعتراض دفعہ ہوا۔

دوم یہ کہ ملزوم کے پیدا ہونے کے بعد بطور معجزہ لازم کا پیدا نہ ہونا عقلا ممتنع ہے اور کسی کی قدرت کے تحت نہیں۔ ملزوم کے پیدا کرنے کے بغیر، لازم کا پیدا کرنا بطور معجزہ یا کرامت درست ہے۔ یہاں تو جمہور اشعریہ کا مذھب بالکل واضح ہوا۔ لیکن ماتریدیہ کا مذہب کیا ہے اشیاء کی تاثیر کے حوالے سے؟ اس پر اب کلام کرنے کا وقت ہوا چاہتا ہے۔ لیکن کچھ احتمالات نقل کیے جائیں گے اور پھر اس میں ایک کو راجح مانیں گے کیوں کہ اب تک ناچیز کے مطالعہ میں تفصیل نہیں گذری ماتریدیہ کے مسلک کی۔ البتہ صرف اجمالی اتنا معلوم ہے کہ وہ اشیاء میں تاثیر کے قائل ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ جو مذھب جمہور اشاعرہ کا اوپر تفصیلا ذکر ہوا وہی مذھب ماتریدیہ کا ہے۔ لیکن ناچیز کو اس مذہب سے کچھ خوف ہے کیوں کہ اس میں اللہ کے مقدورات کا کم ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ملزوم اور لازم کے مابین لزوم رکھا ہے۔ اور پھر اس ملزوم اور لازم کو آپس میں چھوڑا ہے۔ لیکن ملزوم پر لازم کا مرتب نہ کرنا بھی تحت قدرۃ اللہ ہے۔ مثلا اللہ تعالیٰ نے آگ اور جلانے کے مابین لزوم رکھا ہے۔ اور پھر آگ اور جلانے کو آزاد چھوڑا ہے۔ لیکن آگ کے موجود ہونے کے باوجود جلانے کا مرتب نہ کرنا بھی تحت قدرت اللہ ہے۔ لیکن ضروری تنبیہ یہاں ملاحظہ کرنی چاہیے۔ وہ یہ کہ مثلا ایک بج کر ایک منٹ ایک سیکنڈ سے پہلے آگ نہ تھی تو لازم یعنی جلانا بھی نہ تھا لیکن جب اس وقت آگ اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمائی تو اسی لحظہ بدون قبل و بعد جلانے کی تاثیر بھی پیدا فرمائی اور پھر اس ملزوم آگ اور لازم جلانے کو آپس میں چھوڑ دیا۔ لہذا آگ جب تک پھر باقی رہے گی تب تک اس پر جلانا خود بخود مرتب ہو گا اگر چہ اللہ کو قدرت ہے کے اس لزوم کو ختم کرے ور آگ پر جلانا مرتب نہ ہو۔

اس تفصیل کے مطابق ملزوم کے موجود ہونے کے باوجود لازم کا موجود نہ کرنا بھی تحت قدرۃ اللہ ہو کر معجزہ ہو سکتا ہے جبکہ یہ صورت جمہور اشاعرہ کے مذہب کے مطابق ممکن نہیں تھی۔ اور اور ملزوم کے موجود ہوئے بغیر لازم کا بطور معجزہ پیدا کرنا بھی تحت قدرۃ اللہ ہو گا۔ اور یہ صورت جمہور اشعریہ کے ہاں بھی درست تھی۔ یوں عند الماتریدیہ مقدورات الٰہی زیادہ ہونگے۔ اور یہی صورت حال ماتریدیہ کے ہاں خلق الافعال کے مسلہ میں بھی ہے۔ یعنی اللہ تعالی نے انسان کو اختیار و قصد دیا ہے پھر قصد و اختیار کے افعال اختیاریہ کے وجود یا عدم کے ساتھ متعلق کرنے کو آپس میں آذاد چھوڑ دیا۔ البتہ عند الماتریدیہ جب بندہ فعل کے وجود کے ساتھ مثلا اپنے قصد و اختیار کو متعلق کرتا ہے تو بندہ میں قدرت اللہ تعالی عادتا پیدا کرتے ہیں اور پھر اپنی تکوین کو متعلق کر کے اس فعل کے وجود کی خلق کرتے ہیں۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ بندہ کے اپنے اختیار و قصد کے متعلق کرنے کے بعد اللہ قادر ہے کہ اس فعل کو موجود اور اس کی خلق نہ کرے۔

جبکہ معتزلہ کے ہاں بندہ اپنے قصد کا تعلق فعل کے وجود کے ساتھ جب متعلق کرتے ہیں تو اپنی قدرت کے ساتھ اللہ کی قدرت و تکوین کی مداخلت کے بغیر اس فعل کی خلق کرتا ہے۔ اور یوں اللہ کی قدرت کے تحت اس فعل کا موجود نہ کرنا داخل نہیں ہوتا۔ اور ماتریدیہ کا یہ مذہب کہ اللہ تعالیٰ نے افعال اختیاریہ کو اپنے ارادہ کے ساتھ انسان کو تفویض کیے ہیں، اللہ کی قدرت کے کمال پر دلیل ہے نہ کہ عجز پر۔ اسی طرح اشیاء کی تاثیر کے بارے میں بھی یہی صورت حال ہے۔ اور یہ صورت حال ممتنع تو بالکل بھی نہیں۔ اور اس کو ایک دوسری جگہ کچھ کلام سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

وہ یہ کہ امام ابراہیم بیجوری رح نے اس آیت کے ملازمہ {لوکان فیھما آلہۃ الا اللہ لفسدتا} کے قطعی ہونے کے اثبات کے لیے علامہ تفتازانی رح کی شرح المقاصد سے یہ طریقہ نقل فرمایا ہے:(لو تعدد الالہ لم تتکون السماء ای بالفعل کما ھو الظاہر المتبادر ؛ لان تکونھا اما بمجموع القدرتین بحیث صورت القدرتان کالقدرۃ الواحدۃ او بکل منھما بحیث کل واحدۃ مستقلۃ او باحدھما دون الاخری ۔ و الکل باطل)

پھر ہر ایک صورت کا بطلان فرماتے ہوئے تیسری صورت کا بطلان ان الفاظ میں کرتے ہیں:(و اما بطلان الثالث : فلانہ ترجیح بلا مرجح ؛ لان نسبۃ الممکنات الی الالہین علی السویۃ)

لیکن امام ابراہیم بیجوری رح تیسری صورت کے بارے میں لکھتے ہیں:(وکذا یمکن اختیار الثالث ؛ و ھو ان تکونھا ان تکونھا باحدی القدرتین دون الاخری ۔ و نمنع ان ذلک ترجیح بلا مرجح ؛ لجواز ان یرید احدھما الوجود بقدرۃ الآخر او

یفوض بارداتہ تکوین الامور الی الآخر ۔ و لا استحالۃ فیہ ؛ لانہ ترجیح بلا مرجح)[حاشیہ الباجوری علی شرح العقائد ص 495]اس عبارت میں ہماراکام اس جملہ سے ہے کہ(یفوض بارداتہ تکوین الامور الی الآخر ۔ و لا استحالۃ فیہ)

یعنی یہ اللہ کی قدرت میں ہے کہ کسی کو اپنی قدرت و اختیار سے کچھ افعال تفویض کرے۔ اور امام ابراہیم بیجوری رح نے اس صورت کو غلط بھی ثابت نہیں کیا۔

بہر حال دوسرا احتمال اشیاء کی تاثیر کے بارے میں زیادہ موزوں دکھتا ہے ناچیز کو.ماتریدیہ رح کا بندوں کے اختیاری افعال کے بارے میں مذہب سمجھنے سے اشیاء میں تاثیر کے بارے مذہب بھی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ماتریدیہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کی پیدائش کے ساتھ انہیں اختیار، قصد اور ارادہ دیا ہے۔ پھر اس ارادہ و اختیار کے استعمال میں آزاد چھوڑا ہے۔ لیکن کسی فعل کے موجود کرنے یا معدوم کرنے کا طریقہ کار اس طرح ہوتا ہے کہ جب کسی فعل کے وجود کے ساتھ بندہ قصد و ارادہ متعلق کرتا ہے تو اللہ اپنی عادت کے مطابق بندہ میں اس فعل کی قدرت پیدا کرتے ہیں پھر اپنی تکوین اس فعل کے وجود کے ساتھ متعلق کرتے ہیں اسی طرح وہ فعل موجود ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں بندہ کا اپنے ارادہ کو فعل کے وجود کے ساتھ متعلق کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اپنی تکوین فعل کے وجود کے ساتھ متعلق کرنا جس سے فورا فعل موجود ہوتا ہے اللہ کی خلق کہلاتا ہے۔اب تاثیر اشیاء کے بارے میں ماتریدیہ کا مذہب امام الھمام حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی رح کی اس عبارت سے معلوم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ علامہ نانوتوی رح کی عبارت یہ ہے: صحیح تو یہ ہے کہ حیوانات، نباتات، جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں، بشھادۃ کلام اللہ اور احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں۔ اور وہ بھی مکلف ہیں۔ ان کے لیے ان کے احکام ہیں "من جملہ ان احکام کے ان کے ان کے امور طبعی بھی معلوم ہوتے ہیں"۔ جیسے۔ حدیث: حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر (چال) میں۔ یا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی، فرمانا کہ یہ مامور ہے، اس پر دلالت کرتا ہے۔

عقلی دلیل: مگر چونکہ اول تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے، مخفی، نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں ہے دوسرے اس میں تعمیل احکام علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں (ارادی و اختیاری طور پر حکم سے انحراف نہیں کرتے (فخر الاسلام مظاہری)

کچھ آگے لکھتے ہیں: (اور اھل حق جن کا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوائے جن وبشر (باقی حیوانات ،نباتات و جمادات) سب بارادہ و اختیار قائم ہیں، مگر چونکہ مثل جن وبشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضاء جو طریق ادراک و خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص آثار میں سے ہیں (ان غیر ذوی العقول میں، (فخر الاسلام مظاہری) پائے نہیں جاتے، تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے .(اس لیے) اھل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے "طبیعت" کہتے ہیں۔اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقل ظاہر کرتے ہیں۔)[آب حیات بحوالہ تعلیقات علی الانتباہات المفیدہ لمولانا فخر الاسلام مظاہری صاحب]اس عبارت سے کئی عجائب معلوم ہوتے ہیں لیکن ہمارا مقصد ایک نتیجہ سے ہے جو اس سے بالکل عیاں ہو کر معلوم ہوتا ہے۔ کہ انسان کی طرح تمام چیزوں میں اختیار، قصد اور ارادہ اللہ تعالی ان کی پیدائش کے ساتھ رکھتے ہیں۔اور پھر انہیں اس اختیار و ارادہ کے استعمال میں آزاد چھوڑتے ہیں۔اور انسان کی طرح جب یہ اپنے طبعی اثر کے ساتھ اپنا ارادہ متعلق کرتے ہیں تو اللہ تعالی اپنی تکوین اس اثر کے ساتھ متعلق کرتے ہیں اور اس کی ایجاد ہو جاتی ہے جس کو خلق کیا جاتا ہے۔

لیکن انسان اور ان اشیاء میں فرق یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال کے کبھی وجود کے ساتھ اور کبھی عدم کے ساتھ اپنا ارادہ متعلق کرتے ہیں اور اسی کے مطابق گناہ اور ثواب کا مستحق بن جاتا ہے جبکہ یہ اشیاء ہمیشہ اللہ کے حکم کی تعمیل کر کے اور نافرمانی سے بچ کر جس اثر کا مکلف بنایا گیا ہے، اس کے ساتھ ارادہ متعلق کرتے ہیں۔ مثلا آگ ہے، اس کا اختیار ہے جس کو جلانا کہا جاتا ہے، اور اس کا اثر جلنا ہے۔ اب آگ ہمیشہ اپنے ارادے کو جلنے کے ساتھ ہی متلعق کرتی ہے۔اور یہی وہ تعبیر جس کو ماتریدیہ اپنے ان الفاظ سے کرتے ہیں کہ اللہ تعالی اسباب کے ساتھ افعال کرتے ہیں اسباب کے تحت نہیں۔ آخر میں اس کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ امام غزالی رح کا اصل مسلک آپ کو معلوم ہوا کہ وہ کیا نظریہ رکھتے تھے۔ لیکن ملحدین کو امام غزالی رح کی ایک عبارت سے دھوکہ ہوا ہے اور وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی بات

کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ "تھافت الفلاسفہ" میں امام غزالی رح کی وہ عبارت بمع صحیح مطلب کے "شرح المقاصد" پر علامہ سینابی رح کے حاشیہ سے نقل کی جاتی ہے: (و اما ما ذکرہ الغزالی رح فی "تھافت الفلاسفہ" : من ان القول بان نحو احتراق القطن بملاقاۃ النار لملازمۃ عقلیۃ بینھما ، انکار لاکثر المعجزات مثل سلامۃ ابرہیم علیہ السلام من نار نمرود ۔۔۔ فانما قصد بہ الرد علی الفلاسفۃ القائلین بان تاثیر العلۃ فی المعلول علی سبیل الایجاب ، و امتناع التخلف ، من غیر قصد و اختیار ، و ھذا لا یقدح فی لزوم شیئ لشیئ لزوما عقلیا و تاثیر الموثر فی الملزوم علی سبیل القصد و الاختیار بدون الایجاب ۔ غایۃ ما فی الباب انہ بعد خلق الملزوم بالقصد و الاختیار یلزمہ اللازم لزوما عقلیا)

اس عبارت سے کچھ باتیں معلوم ہو گئیں۔ 1) امام غزالی رح نے یہ قول فلاسفہ کے نظریہ کے رد میں لکھا ہے جو اِعداد پر مبنی ہے اور جس کی وضاحت اوپر ہوئی ہے۔ نہ کہ محققین اشعریہ کی رائے کے رد میں۔

2) محققین اشعریہ رح کے نظریہ کی اللہ تعالی کے تمام ممکنات کے خالق ہونے کے ساتھ کوئی منافات نہیں بلکہ تمام ممکنات کے لیے فاعل مختار ہونے کے ساتھ بھی منافات نہیں۔

3) یہ اختلاف صرف نظرِ صحیح پر علم بالنتیجہ کے مرتب ہونے میں نہیں بلکہ تمام ممکنات کے اللہ تعالی سے ابتداءً اور بالواسطہ صادر ہونے میں ہے۔ اور اس نکتہ کی معلومات شرح المواقف اور علامہ عبد الحکیم السیالکوٹی رح کی عبارات سے بھی بخوبی معلوم ہوتا ہے: (و انما یصح اذا حُذف قید "الابتداء" فی استناد الاشیاء الی اللہ سبحانہ ، و جُوّز ان یکون لبعض آثارہ مدخل فی بعض بحیث یمتنع تخلفہ عنہ عقلا ، فیکون بعضھا متولدا عن بعض و ان کان الکل واقعا بقدرتہ کما تقول المعتزلۃ فی افعال العباد الصادرۃ عنھم بقدرتھم ، و وجوب بعض الافعال عن بعض لا ینافی قدرۃ المختار علی ذلک الفعل الواجب ، اذ یمکنہ ان یفعلہ بایجاد ما یوجبہ و ان یترکہ بان لا یوجد ذلک الموجِب لکن لا یکون تاثیر القدرۃ فیہ ابتداء کما ھو مذھب الاشعری ، و حینئذ یقال : النظر صادر بایجاد اللہ تعالیٰ و موجب للعلم بالمنظور فیہ ایجابا عقلیا بحیث یستحیل ان ینفک عنہ)

علامہ عبد الحکیم السیالکوٹی رح حاشیہ لگاتے ہوئے لکھتے ہیں: (حصر الصحۃ علی قید "الابتداء" اذ کونہ تعالیٰ فاعلا مختارا بالمعنی المذکور (عدم وجوب عن اللہ و لا علی اللہ) مما اتفق علیہ اہل السنۃ بخلاف "الاستناد ابتداء" فانہ قول بعض الاشعریۃ علی ما صرح بہ فی شرح المقاصد)[**شرح المواقف ص254۔255**]

حافظ محمد ثاقب حنفی الماتریدی

ابن تیمیہ حنبلی مسلک کے ترجمان نہیں ہے

زیرِ نظر تحریر کا مقصد یہی واضح کرنا ہے کہ ابن تیمیہ کو حنبلی مسلک کا نمائندہ قرار دینا ایک علمی مغالطہ ہے، کیونکہ حنبلی منہج کی اصل ترجمانی امام احمد اور جمہور فقہائے حنابلہ کے متوارث اصول و تصریحات سے ہوتی ہے، نہ کہ کسی ایک متاخر فرد کی انفرادی تعبیرات سے۔ ہم آگے چل کر متعدد مستند حوالہ جات کی روشنی میں یہ ثابت کریں گے کہ ابن تیمیہ کا حنبلی مسلک سے کوئی حقیقی اور نمائندہ نوعیت کا تعلق نہیں، تاہم اس سے قبل بطورِ تمہید اس بنیادی نکتے کو پیشِ نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ آیا تمام حنابلہ حقیقتاً ابن تیمیہ ہی کی طرح مجسم العقیدہ تھے یا نہیں؟

کیا تمام حنابلہ مجسم العقیدۃ تھے؟

محقق العصر علامہ سعید عبد الطیف فودہ صاحب اپنے کتاب "تھذیب شرح السنوسیۃ" کی تعلیق میں فرماتے ہیں! "لا تظن أيها القارئ أن الحنابلة كلهم مجسمون، بل فيهم مجسمة كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وابن قدامة، وهؤلاء تجسيمهم أقل من ابن تيمية وابن القيم وغيرهما، وفي الحنابلة منزهون لله تعالى عن مشابهة الأجسام والمخلوقات، مثل الإمام الحافظ أحمد بن حنبل كما نص عليه علماء أهل السنة، والإمام ابن عقيل والإمام المحقق ابن الجوزي، وكثير غيرهم---"

ترجمہ: اے قاری! یہ ہرگز گمان نہ کرنا کہ تمام حنابلہ مجسمہ ہیں، بلکہ ان میں کچھ مجسمہ بھی پائے جاتے ہیں، جیسے قاضی ابو یعلیٰ، ابن الزاغونی اور ابن قدامہ۔ اور ان کا تجسیم ابن تیمیہ، ابن القیم وغیرہ کے تجسیم سے کم ہے۔

اور حنابلہ میں ایسے حضرات بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کو اجسام اور مخلوقات کی مشابہت سے پاک مانتے ہیں، جیسے امام حافظ احمد بن حنبلؒ (جیسا کہ اہلِ سنت کے علماء نے اس کی تصریح کی ہے امام ابن عقیل، امام محقق ابن الجوزی، اور ان کے علاوہ بہت سے دیگر۔۔) [تھذیب شرح السنوسیۃ ص15]

محترم علامہ سعید فودہ صاحب نے نہایت صراحت کے ساتھ یہ بات واضح کی ہے کہ حنابلہ میں مجسّم العقیدہ شخصیات کے طور پر سب سے پہلے قاضی ابو یعلیٰ اور ابن قدامہ کا نام سامنے آتا ہے۔ مزید یہ کہ علامہ صاحب نے ایک نہایت

اہم اور توجہ طلب نکتہ بھی بیان فرمایا کہ ابن تیمیہ میں پایا جانے والا تجسیم، ابن زاغونی، ابن قدامہ اور قاضی ابو یعلیٰ کے تجسیم سے کم تھا۔ یہ بات بالکل درست اور حقائق کے عین مطابق ہے۔

ابن تیمیہ کی ایک جھوٹا دعویٰ

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ لفظ "جسم" کا اثبات و نفی اللہ تعالیٰ پر نہ کتاب و سنت میں کیا گیا ہے اور نہ ہی سلف میں سے کسی نے کیا ہے[منہاج السنۃ، 1/428، مطبوعہ سلمان کتب خانہ]

ہمیں حیرت ہے کہ وہ "سلف" سے آخر کن لوگوں کو مراد لیتے ہیں؟ اور آج کے زمانے میں ہمارے بعض دیوبندی علماء کرام کس انصاف سے اسے اہلِ سنت والجماعت میں شمار کر کے اسے حنبلی مسلک کا ترجمان کہتے ہیں؟اس کے برخلاف امام احمد رحمہ اللہ کا صریح قول یہ ہے کہ وہ جسم کے تمام معانی اللہ تعالیٰ سے نفی کرتے ہیں۔بجائے اس کے کہ ابن تیمیہ خود کو اور اس کے متبعین اسے حنبلی مذہب کا ترجمان قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرمایا:وأنكر أحمد على من يقول بالجسم وقال: إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة... وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسماً... فبطل."

ترجمہ: اور امام احمدؒ نے اس شخص پر سخت انکار فرمایا جو (اللہ کے لیے) جسم کا قائل ہو، اور فرمایا: نام (اسماء) شریعت اور لغت سے لیے جاتے ہیں۔ اور اہلِ لغت نے لفظ "جسم" اس چیز کے لیے وضع کیا ہے جس میں طول، عرض، موٹائی، ترکیب، صورت اور اجزاء کی ترکیب ہو۔ اور اللہ تعالیٰ ان تمام چیزوں سے بالکل بلند اور منزہ ہے، اس لیے یہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو "جسم" کہا جائے... پس (یہ قول) باطل ہے۔(الأسماء والصفات للبیہقی 1/32، المقالات السنیۃ ص93)

امام احمد رحمہ اللہ صراحت سے بیان فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم کے تمام معانی سے پاک ہے، اس لیے اللہ کے بارے میں لفظ "جسم" استعمال کرنا باطل اور مردود ہے۔ یہ حنبلی مسلک کے امام ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ "جسم" کو ناجائز سمجھتے ہیں، اور جسم کی تمام اجزاء یعنی طول، عرض اور ترکیب وغیرہ سے اللہ تعالیٰ کو منزہ مانتے ہیں۔ لیکن حنبلی مسلک کی برائے نام ترجمان (ابن تیمیہ) اپنے مسلک کے ساتھ غداری کر کے لکھتے ہیں:قال وسمى الله رجلاً كافرًا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي ، فقال : ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر : ١١] وقد كان الذي سماه وحيدًا له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة وقد سماه وحيدا بجميع صفاته، فكذلك الله – وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد

ترجمہ:اللہ تعالیٰ نے ایک کافر شخص، جس کا نام ولید بن مغیرہ مخزومی تھا، کو "وحید" (اکیلا) کہا، چنانچہ فرمایا:﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدًا﴾۔ حالانکہ اس "وحید" کے دو آنکھیں، دو کان، ایک زبان، دو ہونٹ، دو ہاتھ، دو پاؤں اور بے شمار اعضاء(جوارح) تھے، اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اسے انہی تمام ظاہری صفات کے ساتھ "وحید" کہا۔ پس اسی طرح اور اللہ کے لیے اعلیٰ مثال ہے وہ بھی اپنی تمام صفات کے ساتھ ایک ہی معبود ہے۔[بیان تلبیس الجهمية: جلد 3، ص 401، مطبوعہ سلمان کتب خانہ]

ذرا غور کیجیے کہ وہ اپنی کھلی ہوئی تلبیس (فریب کاری) میں کس طرح "جوارح" (اعضاء) کو "صفات" کا عنوان دے کر اصل حقیقت کو چھپا رہا ہے۔ ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء ثابت کیے ہیں۔ کیا اعضاء ثابت کرنا جسم ثابت کرنا نہیں ہوتا؟ ذرا ان کے عقائد پر غور کیجیے کہ اس قسم کے عقیدے کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے باطل نہیں کہا؟ تو پھر ابن تیمیہ کس طرح حنبلی مسلک کا ترجمان ہو سکتا ہے؟ اسی وجہ سے امام تقی الدین ابي بكر بن محمد الحصنی[المتوفی ۸۲۹ھ] فرماتے ہیں:۔۔۔ما ليس منه فلقد كسوتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً حتى لا يقال عن حنبلي إلا مجسم۔۔۔

ترجمہ: تم لوگوں نے امام احمد کے مذہب میں ایسی باتیں داخل کر دیں جو اس میں نہیں تھیں۔ تم نے اس مذہب کو اس قدر بدصورت بنا دیا کہ اب کسی حنبلی کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ وہ مجسم ہے۔

امام ابو الوفاء ابن عقیل حنبلی رح (المتوفی 513ھ) فرماتے ہیں: تعالى الله أن يكون له صفة تشغل الأمكنة ، وليس الحق تعالى بذى أجزاء وأبعاض فيعالج بها ، ثم إنه أليس يعمل في النار أمر وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته ويعالجها بصفة من صفاته وهو القائل (كونى برداً وسلاما) فما أسخف هذا الاعتقاد وأبعده عن مكون الأملاك والأفلاك ، وقد صرح بتكذيبهم فقال تعالى (لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها) فكيف يظن بالخالق أن يردها ، تعالى الله عن تجاهل المجسمة"

ترجمہ: اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ اس کی کوئی ایسی صفت ہو جو کسی جگہ (مکان) کو گھیر لے، اور حق تعالیٰ نہ اجزاء (حصوں) والا ہے اور نہ ٹکڑوں والا کہ وہ ان کے ذریعے کسی کام کا محتاج ہو۔ پھر کیا وہ آگ کے بارے میں اپنا حکم اور اپنی تخلیق اسی طرح نافذ نہیں کرتا کہ اسے اپنی ذات کے کسی حصے یا اپنی کسی صفت کے ذریعے اس سے نبرد آزما ہونا پڑے؟ حالانکہ وہی اللہ ہے جس نے فرمایا: "اے آگ! تو ٹھنڈی اور سلامتی والی ہو جا"۔ تو یہ عقیدہ کتنا احمقانہ اور مخلوق کرنے والے، فرشتوں اور افلاک کے پیدا کرنے والے کی شان سے کتنا بعید ہے! اور اللہ تعالیٰ نے

صاف لفظوں میں ان لوگوں کی تکذیب فرمائی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "اگر یہ معبود ہوتے تو اس میں داخل نہ ہوتے۔ تو پھر خالقِ حقیقی کے بارے میں یہ کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ وہ خود اس میں داخل ہو گا؟ اللہ تعالیٰ مجسمہ کی جہالت سے بہت بلند ہے۔[دفع شبہۃ التشبیہ، ابن جوزی، بتحقیق امام زاہد الکوثری ص43]

امام ابنِ عقیل حنبلی رحمہ اللہ نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نہ اجزاء (حصوں) والا ہے اور نہ ٹکڑوں والا لیکن ابنِ تیمیہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء ثابت کرتے ہیں۔ ہم اس پر اوپر حوالہ پیش کر چکے ہیں۔ اب قارئینِ کرام انصاف سے کام لیں اور بتائیں کہ حنبلی مسلک کے حقیقی ترجمان امام ابنِ عقیل حنبلی ہیں یا ابنِ تیمیہ مجسّم؟

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تفویض

وإنه قد روى أن الإمام أحمد رحمه الله لما سئل عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم قال: نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى---وهذا تفويض و تنزيه

ترجمہ: اور یہ روایت کیا گیا ہے کہ جب امام احمد رحمہ اللہ سے نزول، رؤیت اور قدم رکھنے سے متعلق احادیث کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ہم ان پر ایمان لاتے ہیں، اور ان کی تصدیق کرتے ہیں، نہ (ان کی) کیفیت بیان کرتے ہیں اور نہ (ان کا) کوئی معنی متعین کرتے ہیں۔ اور یہ تفویض و تنزیہ ہے۔[السیف الصقیل، تعلیق الکوثری، ص51۔ بعض افکار ابن تیمیہ، ص55]

قارئینِ کرام! امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے تفویض کو اختیار کیا، لیکن ابن تیمیہ اپنے امام ہی کو (نعوذ باللہ) اہلِ بدعت اور ملحدین میں شمار کر کے یہ بات کہتے ہیں: فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد

ترجمہ: یہ بات واضح ہو گئی کہ اہلِ تفویض کا وہ قول — جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ سنت اور سلف کی پیروی کرنے والے ہیں بدعت اور الحاد والوں کے بدترین اقوال میں سے ہے۔[درء تعارض العقل والنقل، بتحقیق رشاد سالم، ص205، المجمع]

جو شخص اپنے امام کو (نعوذ باللہ) بدعتی اور ملحد کہتا ہو، کیا وہ اپنے مسلک کا ترجمان ہو سکتا ہے؟ ابن تیمیہ کو حنبلی مسلک کا ترجمان قرار دینا ایک علمی مغالطہ ہے۔ حنبلی مسلک کی اصل نمائندگی امام احمد بن حنبل اور جمہور فقہائے حنابلہ کے متوارث اصولوں سے ہوتی ہے، نہ کہ ابن تیمیہ کی انفرادی اور شاذ تعبیرات سے۔ محققین اہل سنت (جیسے علامہ سعید فودہ) کی تصریحات سے واضح ہے کہ تمام حنابلہ مجسم العقیدہ نہیں تھے؛ بلکہ حنابلہ میں تنزیہ کے قائل اکابر امام احمد، ابن عقیل، ابن الجوزی وغیرہ) بھی موجود رہے۔ خود امام احمد نے اللہ تعالی کے لیے "جسم" کے تمام معانی کی صریح نفی کی اور تفویض و تنزیہ کا منہج اختیار کیا۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کے لیے اعضاء (جوارح) کے اثبات پر مبنی تعبیرات پیش کیں اور اہل تفویض کو بدعت و الحاد سے منسوب کیا، حالانکہ یہی تفویض امام احمد کا منہج تھا۔ یوں ابن تیمیہ نہ صرف امام مسلک کے صریح اقوال سے ہٹے، بلکہ انہیں اہل بدعت کے زمرے میں بھی رکھا۔ ابن تیمیہ حنبلی مسلک کے حقیقی ترجمان نہیں؛ بلکہ حنبلی مسلک کی صحیح نمائندگی تنزیہ و تفویض پر قائم ائمہ حنابلہ کرتے ہیں، نہ کہ ابن تیمیہ کی مجسماتی تعبیرات – واللہ أعلم

حضرت مولانا محمد جواد حقانی صاحب حفظہ اللہ

کیا امام قرطبی رح جہت کے قائل تھے؟

امام قرطبی رحمہ اللہ کی ایک مشہور عبارت سے بعض حشویہ و مجسمہ حضرات نے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ثابت کرنے پر استدلال کیا ہے، اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ سلف صالحین بھی جہتِ حسیہ اور جسمانی فوقیت کے قائل تھے۔ حالانکہ امام قرطبی رحمہ اللہ کے مکمل کلام، ان کی متعدد دیگر تصریحات، مطالعہ کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو مکان، جہت، حد، تحیز اور جسمیت سے پاک قرار دیتے ہیں، اور علو و فوقیت کو علوِ شان، قہر، عظمت اور رفعتِ مرتبہ پر محمول کرتے ہیں۔

اسی لیے ہم پہلے وہ اصل عبارت ذکر کریں گے جس سے حشویہ استدلال کرتے ہیں، پھر اس کی وضاحت کریں گے، اور بعد ازاں امام قرطبی رحمہ اللہ کی دوسری واضح عبارات نقل کریں گے تاکہ ان کا حقیقی موقف پوری طرح واضح ہو جائے اور کسی قسم کا اشکال باقی نہ رہے۔

امام قرطبی کی وہ عبارت جس سے حشویہ استدلال کرتے ہیں: قال الامام القرطبي وقد كان السلف الاول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت رسله[تفسیر القرطبی 219/7]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سلفِ اول رضی اللہ عنہم اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کی نفی نہیں کرتے تھے اور نہ اس لفظ کو زبان پر لاتے تھے، بلکہ وہ اور تمام اہلِ حق اللہ تعالیٰ کے لیے اسی چیز کا اثبات کرتے تھے جس کا اثبات اللہ کی کتاب اور اس کے رسولوں نے کیا ہے۔

اس عبارت سے حشویہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ سلف صالحین اللہ تعالیٰ کے لیے جہتِ حسیہ کے قائل تھے، حالانکہ امام قرطبی کے مکمل کلام اور ان کی دیگر تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی مراد ہرگز جسمانی جہت نہیں۔ بلکہ ان کی مراد صرف یہ ہے کہ سلف نے اس قسم کی اصطلاحات میں بحث نہیں کی، جبکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے

علو، عظمت اور فوقیتِ شان کو ثابت کرتے تھے، نہ کہ مکان اور جہت کو۔ اسی لیے امام قرطبی نے اپنی دوسری عبارات میں واضح طور پر مکان، جہت، حد اور تحیز کی نفی فرمائی ہے۔

امام قرطبی کی تصریح: علو سے مراد علوِ شان ہے، نہ کہ جہتِ حسیہ: قلت فعلو الله تعالى وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملكوته اي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال احد، ولا معه من يكون العلو مشتركا بينه وبينه لكنه العلي بالاطلاق سبحانه[تفسير القرطبي 219/7]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی بلندی اور رفعت سے مراد اس کی شان، صفات اور سلطنت کی بلندی ہے۔ یعنی معانیِ جلال میں کوئی بھی اس سے بلند نہیں، اور نہ کوئی اس کے ساتھ اس علو میں شریک ہے، بلکہ وہ ان صفات کے ساتھ متفرد ھے علی الاطلاق۔

یہ عبارت خود واضح کر رہی ہے کہ امام قرطبی رحمہ اللہ علو کو جسمانی فوقیت پر محمول نہیں کرتے بلکہ علوِ شان، علوِ صفات اور علوِ سلطنت مراد لیتے ہیں۔

دوسری جگہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ مکان اور جہت سے پاک ہے: وقال ايضا يستحيل على الله ان يكون في السماء او في الارض اذ لو كان في شيء لكان محصورا او محدودا ولو كان ذلك لكان محدثا وهذا مذهب اهل الحق والتحقيق، وعلى هذه القاعدة قوله تعالى اامنتم من في السماء وقوله عليه السلام للجارية اين الله ؟قالت في السماء، فلم ينكر عليها وما كان مثله ليس على ظاهرها بل مؤول بتاويلات صحيحه قد ابداها كثير من اهل العلم في كتبهم[التذكار ص18]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے لیے یہ محال ہے کہ وہ آسمان یا زمین میں ہو، کیونکہ اگر وہ کسی چیز میں ہوتا تو محدود اور محصور ہو جاتا، اور اگر ایسا ہوتا تو وہ حادث ہوتا۔ یہی اہلِ حق اور محققین کا مذہب ہے۔ اسی اصول پر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: 'اامنتم من فی السماء؟' اور نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کو سمجھا جائے گا کہ آپ ﷺ نے لونڈی سے پوچھا: این اللہ ؟' اس نے کہا: آسمان میں۔ تو نبی ﷺ نے اس کا انکار نہیں فرمایا۔ اور اس قسم کی نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں کی جائیں گی بلکہ ان کی صحیح تاویلات کی جائیں گی، جنہیں بہت سے اہلِ علم نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے۔

یہ عبارت بالکل واضح ہے کہ امام قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور جہت کے قائل نہیں بلکہ اس کے برعکس اس کی صریح نفی کرتے ہیں۔

آیتِ أأمنتم من في السماء کی تفسیر میں امام قرطبی کا موقف

وقال المحققون اامنتم من في السماء كقوله فسيحوا في الارض اي فوقها لا بالمماسة والتحيز لكن بالقهر والتدبير وقيل معناه اامنتم من على السماء كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها ومعناه انه مديرها ومالكها كما يقال فلان على العراق والحجاز اي واليها واميرها والاخبار في هذا الباب كثيرة صحيحة منتشرة مشيرة الى العلو لا يدفعها الا ملحد او جاهل معاند والمراد بها توقيره وتنزيه عن السفل والتحت وصفه بالعلو والعظمة لا بالاماكن والجهات والحدود لانها صفات الاجسام وانما ترفع الايدي بالدعاء الى السماء لان السماء مهبط الوحي ومنزل المطر، ومحل القدس ، ومعدن المطهرين من الملائكة،واليها ترفع اعمال العباد وفوقها عرشه وجنته كما جعل الله الكعبة قبلة للدعاء والصلاة، ولانه خلق الامكنة وهو غير محتاج اليها وكان في ازله قبل خلق المكان والزمان ولا مكان له ولا زمان وهو الان على ما عليه كان........[تفسیر القرطبي18/215]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: محققین نے فرمایا کہ فی السماء کا معنی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: فسيحوا في الارض یعنی اس کے اوپر، نہ کہ جسمانی اتصال اور تحیز کے ساتھ، بلکہ قہر اور تدبیر کے اعتبار سے۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ اس کا معنی 'آسمان کے اوپر' ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: 'اور میں تمہیں کھجور کے تنوں پر سولی دوں گا' یعنی ان پر۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا مالک اور مدبر ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص عراق اور حجاز پر ہے، یعنی وہاں کا حاکم اور امیر ہے۔ اس باب میں وارد احادیث کثیر، صحیح اور مشہور ہیں جو علو کی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور ان کا انکار صرف ملحد یا ضدی جاہل ہی کرتا ہے۔ مگر ان سے مراد اللہ تعالیٰ کی تعظیم، اسے پستی سے منزہ قرار دینا، اور اس کو علو و عظمت سے متصف کرنا ہے، نہ کہ مکان، جہت اور حدود کے ساتھ؛ کیونکہ یہ سب اجسام کی صفات ہیں۔ دعا میں ہاتھ آسمان کی طرف صرف اس لیے اٹھائے جاتے ہیں کہ آسمان وحی کے نزول کی جگہ، بارش کے اترنے کی جگہ، پاکیزہ فرشتوں کا مقام، اعمال کے اٹھائے جانے کی سمت، اور عرش و جنت کے اوپر ہونے کا مقام ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو نماز اور دعا کا قبلہ بنایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے مکانوں کو پیدا کیا ہے اور وہ ان کا محتاج نہیں۔ وہ مکان و زمان کی تخلیق سے پہلے بھی تھا جبکہ نہ کوئی مکان تھا نہ زمان، اور اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا۔

یہ عبارت نہایت صریح ہے کہ امام قرطبی رحمہ اللہ علو کو مکان اور جہت پر محمول نہیں کرتے بلکہ قہر، تدبیر، عظمت اور رفعتِ شان مراد لیتے ہیں۔

آیتِ وهو القاهر فوق عباده کی تفسیر میں امام قرطبی کا موقف

وقال في تفسير قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده القهر الغلبة والقاهر الغالب ومعنا (فوق عباده) فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم اي هم تحت تسخيرة لا فوقية مكان كما تقول السلطان فوق رعيته بالمنزلة والرفعة وفي القهر معنى زائد ليس في القدرة وهو منع غيره عن بلوغ المراد......[تفسير القرطبي6/399]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قہر کا معنی غلبہ ہے، اور 'القاہر' یعنی غالب آنے والا۔ اور 'فوق عبادہ' کا معنی قہر اور غلبہ کے اعتبار سے برتری ہے، یعنی سب اس کے قبضۂ قدرت اور تسخیر میں ہیں، نہ کہ مکان کے اعتبار سے فوقیت؛ جیسے کہا جاتا ہے کہ بادشاہ اپنی رعایا پر فوقیت رکھتا ہے، یعنی مرتبہ اور اقتدار کے اعتبار سے۔ اور قہر میں ایک زائد معنی بھی ہے جو محض قدرت میں نہیں، اور وہ یہ کہ دوسرے کو اس کی مراد تک پہنچنے سے روک دینا۔

آیتِ وهو العلي العظيم تفسیر کی میں امام قرطبی کا موقف

وقال في تفسير قوله تعالى وهو العلي العظيم العلي يراد به علو القدر والمنزلة لا علو المكان لان الله منزه عن التحيز وحكى الطبري عن قوم انهم قالوا هو العلي عن خلقه بارتفاع مكانه عن اماكن خلقه قال ابن عطيه وهذا قول جهلة المجسمين وكان الوجه الا يحكى[تفسير القرطبي3/278]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: العلی سے مراد مرتبہ اور شان کی بلندی ہے، نہ کہ مکان کی بلندی؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے۔ امام طبری نے بعض لوگوں سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے مکان کے اعتبار سے بلند ہے۔ اس پر ابن عطیہ نے فرمایا: یہ جاہل مجسمہ لوگوں کا قول ہے، اور بہتر یہ تھا کہ اسے نقل ہی نہ کیا جاتا۔

مجسمہ کے باطل عقائد پر امام قرطبی کا رد

ثم متبعوا المتشابهة لا يخلو ان يتبعوه ويجمعوه طلبا للتشكيك في القران واظلال العوام عما فعلته الزنادقة والقرامطة في القران او طلبا لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما في الكتاب والسنة مما يوهم ظاهره الجسمية حتى يعتقدوا ان

الباري تعالى جسم مجسم وصورة مصورة وذات وجه وغير ذلك من يد وعين وجنب واصبع وغير ذلك تعالى الله علوا كبيرا[التذکار ص226]

ترجمہ: امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: متشابہ آیات کے پیچھے پڑنے والے دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ انہیں اس لیے جمع کرتے ہیں تاکہ قرآن میں شبہات پیدا کریں اور عوام کو گمراہ کریں، جیسا کہ زنادقہ اور قرامطہ نے کیا، یا پھر وہ ان متشابہ نصوص کے ظاہری معانی کا عقیدہ رکھتے ہیں، جیسا کہ مجسمہ نے کیا، جنہوں نے کتاب و سنت کی ان نصوص کو جمع کیا جن کے ظاہری الفاظ سے جسمیت کا وہم ہوتا ہے، تاکہ وہ یہ عقیدہ قائم کریں کہ اللہ تعالیٰ جسم، صورت، چہرہ، ہاتھ، آنکھ، پہلو اور انگلی وغیرہ رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان تمام باتوں سے بہت بلند و برتر ہے۔

ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله ان لا يوصف بالعلو لان وصفه بالعلو من جهه المعنى، والمستحيل كون ذلك العلو من جهة الحس[فتح الباري6/136]

ترجمہ: یہ لازم نہیں کہ جب اوپر اور نیچے کی جہتیں اللہ تعالیٰ پر محال ہیں تو اللہ تعالیٰ کو علو سے بھی متصف نہ کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علو معنوی اعتبار سے ہے، جبکہ حسی اعتبار سے علو ثابت کرنا محال ہے۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: قوله في السماء ظاهره غير مراد اذ الله منزه عن الحلول في المكان لكن لما كانت جهة علو اشرف من غيرها اضافها اليه اشارة الى العلو الذات والصفات[فتح الباري13/413]

ترجمہ: حدیث میں فی السماء' کا ظاہری معنی مراد نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ مکان میں حلول کرنے سے پاک ہے، لیکن چونکہ جہتِ علو باقی جہات سے زیادہ شرف والی ہے، اس لیے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی تاکہ اس کی ذات اور صفات کی بلندی کو ظاہر کیا جائے۔

حضرت مولانا ثناء اللہ صفدر صاحب حفظہ اللہ

علم الکلام[درس اول]

آج کے درس میں تمہید کے بعد تین مباحث پہ گفتگو کی جائیگی (1)علم العقیدہ اور علم الکلام کی تعریف(2)علم الکلام کے اسماء(3)علم الکلام کی اہمیت

تمہید

یادرہے احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:ایک وہ جن کا تعلق عمل سے ہو جیسے وجوبِ صلاۃ،وجوبِ زکوٰۃ یاحرمتِ سود و زنا وغیرہ۔دوسرا وہ ہے جن کا تعلق اعتقاد سے ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان لانا،روزِ قیامت پر ایمان لانا۔

قسمِ اول کو علم الشرائع والاحکام یا علم الفقہ بھی کہا جاتا ہے۔قسمِ ثانی کو علم التوحید والصفات یا علم الکلام بھی کہا جاتا ہے۔

مبحث اول

علم العقیدہ کی تعریف: عقیدہ "عقد" سے ہے، بمعنی گرہ لگانا۔

علامہ اکمل الدین بابرتی رحمہ اللہ شرح العقیدہ الطحاویہ میں لکھتے ہیں: العَقِيدَةُ فَعِيلةٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ، الْمَعْقُودُ الَّتِي عُقِدَ عَلَيْهَا الْعَقْدُ وَعُزِمَ عَلَيْهَا بِالْقَصْدِ الْبَلِيغِ۔

ترجمہ: عقیدہ 'فعیلۃ کے وزن پر' ہے بمعنی 'مفعول'، یعنی وہ چیز جس پر دل کا پختہ یقین باندھا گیا ہو، اور جس کے بارے میں پورے قصد وارادے سے عزم کیا گیا ہو۔

کچھ آگے جا کر لکھتے ہیں: وَإِنَّمَا سُمِّيَ عِلْمُ أُصُولِ الدِّينِ «عَقِيدَةً» لِتَعَلُّقِهِ بِعَقْدِ الْقَلْبِ دُونَ الْعَمَلِ بِالْجَوَارِحِ، فَكَانَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ نَفْسَ الْعِلْمِ، بِخِلَافِ عِلْمِ الْفُرُوعِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ الْعَمَلُ بِالْجَوَارِحِ كَالصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا۔[**شرح العقیدۃ الطحاویہ** ص17]

ترجمہ:یعنی علم اصول الدین کو بھی عقیدہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا تعلق قلب سے ہے نہ کہ اعضاء کے عمل سے۔ چنانچہ اس علم کا مقصود نفس علم ہے، بر خلاف فروع کے علم کے، جس کا مقصد اعضاء کے ذریعے عمل ہے، جیسے نماز وغیرہ۔

یاد رہے عقائد کا تعلق عمل سے نہیں بلکہ نفسِ اعتقاد سے ہوتا ہے۔

علامہ عضُدُالدین الایجی رحمہ اللہ نے مواقف میں فرمایاہے: العَقَائِدُ مَا يُقْصَدُ بِهِ نَفْسُ الِاعْتِقَادِ دُونَ العَمَلِ۔[شرح المواقف ص15]

ترجمہ:عقائد وہ ہوتے ہیں جن کا مقصد صرف اعتقاد (یقین) ہوتا ہے،نہ کہ عمل۔

بہت سے حضرات عقیدہ، علم العقیدہ اور علم الکلام کو ایک ہی سمجھتے ہیں جب بعض حضرات ان کے درمیان فرق کے قائل ہیں۔۔۔اس لئے علم الکلام کی ہم علیحدہ تعریف ذکر کرتے ہیں۔

علم الکلام کی تعریف

علامہ ابن خلدون(رحمۃ اللہ علیہ)لکھتے ہیں:هُوَ عِلْمٌ يَتَضَمَّنُ الحِجَجَ عَنِ الْعَقَائِدِ الْإِيْمَانِيَّةِ بِالْأَدِلَّةِ الْعَقلِيَّةِ وَالرَدُّ عَلى الْمُبْتَدِعَةِ الْمُنْحَرِفِيْن فِيْ الْاِعْتِقَادَاتِ عَن مَذَاهِبِ السَّلَفِ وَ أَهْلِ السنةِ[تاریخ ابن خلدون،ج:1،ص:485]

وہ علم جس میں عقائد ایمانیہ کا دلائل عقلیہ کے ذریعے دفاع کیا جاتا ہے نیز بدعتیوں اور اہل سنت وسلف کے عقیدہ سے انحراف کرنے والوں کا رد کیا جاتا ہے۔

مبحث دوم

علم الکلام کے دیگر اسماء

(1)علم التوحید: کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت،صفات اور ذات سے بحث کی جاتی ہے۔

(2)علم العقائد / علم العقیدۃ: کیونکہ اس میں ایمانیات اور عقائدِ اسلامیہ کو بیان کیا جاتا ہے۔

(3)علم اُصول الدین: دین کے بنیادی اصولوں (عقائد) پر مشتمل ہونے کی وجہ سے۔

(4)علم الِالٰھیات: اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات، افعال، اور اس سے متعلق امور پر بحث ہونے کی وجہ سے۔

(5)علم النظر والاستدلال: چونکہ یہ علم عقل ومنطق اور استدلال پر مبنی ہوتا ہے۔

(6)الفقہ الأکبر: بعض علماء جیسے امام ابو حنیفہؒ نے عقائد کو "فقہ اکبر" کا نام دیا ہے۔

(7)علم الدفاع عن العقیدۃ: کیونکہ اس علم میں فلسفیانہ شبہات کا رد کیا جاتا ہے۔

مبحث سوم

علم الکلام کی اہمیت

(1)امام غزالی رحمہ اللہ (المتوفی 505ھ) لکھتے ہیں: الاشتغال بهذا العلمِ من فروض الكفايات۔[الاقتصاد فی الاعتقاد التمھید الثالث] یعنی علم الکلام کا سیکھنا فرض کفایہ ہے۔

(2)شیخ شمس الدین الرملي الشافعي رحمہ اللہ فرماتے ہیں: التَّوَغُّلُ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ بِحَيْثُ يَتَمَكَّنُ مِنْ إِقَامَةِ الْأَدِلَّةِ وَإِزَالَةِ الشُّبَهِ فَرْضُ كِفَايَةٍ عَلَى جَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ الَّذِينَ يُمْكِنُ كُلًّا مِنْهُمْ فِعْلُهُ، فَكُلٌّ مِنْهُمْ مُخَاطَبٌ بِفِعْلِهِ، لَكِنْ إِذَا فَعَلَهُ الْبَعْضُ سَقَطَ الْحَرَجُ عَنِ الْبَاقِينَ، فَإِنِ امْتَنَعَ جَمِيعُهُمْ مِنْ فِعْلِهِ أَثِمَ كُلُّ مَنْ لَا عُذْرَ لَهُ مِمَّنْ عَلِمَ ذٰلِكَ وَأَمْكَنَهُ الْقِيَامُ بِهِ.[غایۃ البیان ص20]

ترجمہ: علمِ کلام میں اس حد تک مہارت حاصل کرنا کہ دلائل قائم کر سکے اور شبہات کو دور کر سکے، یہ فرضِ کفایہ ہے تمام مکلف افراد پر جو اس کو انجام دے سکتے ہوں۔ ان میں سے ہر ایک پر اس کا ادا کرنا لازم ہے، لیکن جب بعض لوگ اس کو انجام دے دیں تو باقیوں سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر سب ہی اس سے گریز کریں، تو ہر وہ شخص گناہگار ہوگا جس کے پاس نہ کوئی عذر ہو اور نہ ہی وہ لاعلم ہو، جبکہ وہ اس پر قادر بھی ہو۔

(3)امام نووي رحمہ اللہ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: قَالَ الْعُلَمَاءُ: الْبِدْعَةُ خَمْسَةُ أَقْسَامٍ: وَاجِبَةٌ، وَمَنْدُوبَةٌ، وَمُحَرَّمَةٌ، وَمَكْرُوهَةٌ، وَمُبَاحَةٌ، فَمِنَ الْوَاجِبَةِ نَظْمُ أَدِلَّةِ الْمُتَكَلِّمِينَ لِلرَّدِّ عَلَى الْمَلَاحِدَةِ وَالْمُبْتَدِعِينَ وَشِبْهِ ذٰلِكَ.[شرح صحیح مسلم]

ترجمہ: علماء نے فرمایا ہے: بدعت کی پانچ اقسام ہیں: واجب، مستحب، حرام، مکروہ اور مباح۔ ان میں سے واجب میں شامل ہے متکلمین (علمِ کلام کے ماہرین) کی دلائل کو منظم کرنا ملحدین، بدعتیوں اور اس جیسے دیگر لوگوں کے رد میں۔

(4) متکلم اسلام مولانا محمد الیاس گھمن صاحب فرماتے ہیں: عقیدہ اصل ہے اور عمل فرع ہے، جو فرق اصل اور فرع میں ہے وہ عقیدہ اور عمل میں ہے۔ چنانچہ عقیدہ کی مثال عدد کی ہے جو اصل ہے اور عمل کی مثال صفر کی ہے جو کہ فرع ہے۔ عدد اور صفر میں چند فرق ہیں۔

(1) عدد ایک بھی ہو تو قیمتی ہے اور صفریں دس بھی ہوں تو قیمت کچھ بھی نہیں۔

(2) ایک عدد کے ساتھ صفر لگاؤ تو دس، دو صفریں لگاؤ تو سو...... الخ، عدد آیا تو صفر کی قیمت بن گئی اور صفر کے آنے سے عدد کی قیمت بڑھ گئی۔ تو عقیدہ آنے سے عمل کی قیمت بنتی ہے اور عمل آنے سے عقیدہ کی قیمت بڑھتی ہے۔

(3) صفر کو دائیں کی بجائے عدد کے بائیں جانب لگائیں تو قیمت نہیں بڑھتی، اسی طرح عمل کی قیمت بھی اس وقت ہوتی ہے جب اپنے مقام پر ہو، اگر مقام بدل جائے تو عمل بے قیمت ہو جاتا ہے۔ مثلاً دعاء اگر نماز جنازہ کے فوراً بعد مانگیں تو بے قیمت ہے اور اگر دفن کے بعد قبر پر مانگیں تو مقبول ہے، کیونکہ اپنے مقام پر ہے۔ [القواعد فی العقائد]

مجلہ میں مضامین ارسال کرنے والے اہلِ قلم کے لیے چند اہم ہدایات وشرائط درج ذیل ہیں

1۔اختلافِ رائے کرتے وقت ہمیشہ مہذب اور اخلاقی انداز اختیار کیا جائے۔کسی شخصیت پر تنقید صرف علمی بنیادوں پر ہو،ذاتیات پر نہیں۔

2۔ہمارا مجلہ صرف علمِ کلام اور الحاد سے متعلق مضامین کے لیے مختص ہے،لہٰذا انہی موضوعات پر مضامین ارسال کیے جائیں۔

3۔مضامین صرف اردو یا عربی زبان میں تحریر کیے جائیں،اور لکھتے وقت اردو قواعد وضوابط اور درست گرامر کا خاص خیال رکھا جائے۔

4۔ مضمون پانچ تا چھ صفحات سے زیادہ نہ ہو۔

5۔ہر ماہ مضامین ارسال کرنے کی آخری تاریخ 25 تاریخ ہے۔اس کے بعد موصول ہونے والے مضامین اگلے شمارے میں شائع کیے جائیں گے۔

6۔ مضمون میں جن کتب سے استفادہ کیا گیا ہو،ان کے مکمل حوالہ جات ضرور درج کیے جائیں،نیز نقل کی گئی عبارات مکمل طور پر ذکر کی جائیں۔

7۔مجلّہ میں صرف اہل السنت والجماعت احناف ماتریدی دیوبندی حضرات کے مضامین شائع کیے جائیں گے

8۔ مضامین درج ذیل نمبر پر ارسال کیے جائیں:0318-5817078

9۔پرانے اور نئے شمارے حاصل کرنے کیلئے اور مزید معلومات حاصل کرنے کے لیے درج ذیل نمبر پر رابطہ کریں:03179523517